المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الجمعية الفقهية السعودية

الجمعية الفقهية السعودية

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

مجلة فصلية محكمة متخصصة

العدد الثالث والثلاثون
جمادى الآخرة - رجب
١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م

ضوابط النشر في المجلة

١ أن تتوافر في البحث صفات الأصالة، واستقامة المنهج، وسلامة اللغة والأسلوب.

٢ ألا يكون البحث منشورًا أو مقبولًا للنشر في وعاء آخر.

٣ ألا يكون مستلًا من عمل علمي سابق.

٤ ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ولهيئة التحرير الاستثناء من ذلك.

٥ أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).

٦ أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.

٧ أن يتقدم الباحث برغبته في نشر بحثه كتابة مع التزامه بعدم نشر بحثه قبل صدور المجلة إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.

٨ أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع CD وملخصًا موجزًا لبحثه، ويمكن إرسال البحوث عن طريق بريد المجلة الإلكتروني.

٩ يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٨) وفي الحاشية (١٤)، ونوع الخط (Traditional Arabic).

١٠ يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.

١١ لا تعاد البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.

١٢ للمجلة الحق في نشر البحث في موقع الجمعية وغيره من أوعية النشر الإلكتروني بعد اجتياز البحث للتحكيم.

١٣ يعطى الباحث خمس نسخ من العدد الذي تم نشر بحثه فيه.

١٤ البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

العدد الثالث والثلاثون
جمادى الآخرة-رجب ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

رقم الإيداع ١٤٢٧/٢٩١٣
بتاريخ ١٤٢٧/٥/١هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨

عنوان المجلة

ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢

الرياض

هاتف: ٢٥٨٢١١٨ - ٢٥٨٢٣٣٢

فاكس: ٢٥٨٢٢٤٤

mfiqhiah@gmail.com

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

البحوث

افتتاحية العدد

لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية
الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ
رئيس شرف الجمعية

إن الحمد لله، نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، فمن يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن الله ﷻ ضمَّن كتابه العزيز صفات أهل الإيمان وأخلاقهم، وصفات غيرهم من الكفار والمنافقين.

فذكر صفات أهل الإيمان في معرض المدح لهم والمدح لأعمالهم، مع بيان مآلهم، وذكر صفات غيرهم في معرض الذم لها، والذم لمن تخلق بها، مع بيان ما ينتهي إليه حالهم، يقول الله ﷻ وهو أصدق القائلين: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾ [التوبة].

هذه أوصاف المؤمنين حقًّا، فالمؤمنون هم أولئك الذين آمنوا بقلوبهم

ونطقوا بألسنتهم، وعملوا بجوارحهم بمقتضى هذا الإيمان الصادق، الذي استقر في القلب، فظهر أثره على الجوارح، فاستقام العبد في أقواله وسلوكه، هذا الإيمان ليس إيمانًا ادعائيًّا، ولكنه إيمان صادق، قال الحسن البصري رحمه الله: «إن الإيمان ليس بالتحلي ولا بالتمني، إنما الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل».

المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، وهذه الولاية بين المؤمنين هي التي حققها الإيمان، الذي وحَّد القلوب، وجمع الشمل، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [التوبة:٧١]، ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال:٦٣].

من آثار ولاية المؤمنين بعضهم لبعض المحبة فيما بينهم في اللّه، فالمؤمن يحب أخاه المؤمن في اللّه، يحبه لكونه مطيعًا للّه، قائمًا بشرعه، مستجيبًا للّه ولرسوله، يحبه محبة عميقة في قلبه، يقول ﷺ في ذكر السبعة الذين يظلهم اللّه تحت ظله، يوم لا ظل إلا ظله: «ورجلان تحابا في اللّه، اجتمعا عليه، وتفرقا عليه»، ويقول ﷺ: «وأن يحب المرء لا يحبه إلا للّه».

فهذه المحبة الصادقة التي دعا إليها الإيمان، محبة المؤمن لأخيه -وإن نأت الديار، واختلفت اللغات والألوان، لكن جمعتهم أخوة الإيمان ووحدة الإسلام- هذه محبة لم تقم على أهداف مادية، ولكنها قامت على أساس العقيدة، فهي محبة باقية لا تصدع لبنائها ولا انفصام لعراها، بل محبة باقية إلى أن يلتقوا في دار كرامة اللّه ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزخرف].

ومن آثارها نصر المؤمن لأخيه المؤمن، فالمؤمن ينصر أخاه ويدفع عنه ظلم الظالمين، وعدوان المعتدين، وبغي الباغين، فلا يسمح لأخيه أن تناله مظلمة من أي إنسان، ويقف معه حتى يدفع الظلم عنه، ويحول بين الظالم

وبين أن يعتدي عليه ؛ لأنه وإياه كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر، وينصره أيضًا إذا حصل منه ظلم على أحد، فلا يرضى أن يَظلم، ولا أن يُظلم، يحجزه عن الظلم ويمنعه عن الإجرام، قال النبي ﷺ: «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا»، فقال رجل: يا رسول الله أنصره إذا كان مظلومًا، أفرأيت إذا كان ظالمًا كيف أنصره؟! قال: «تحجزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره».

من آثارها محبة المؤمن الخير لأخيه المسلم، وكراهة الشر له، فهو يحب له ما يحب لنفسه، ويكره له ما يكرهه لنفسه، يقول النبي ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، ويفرح بكل خير ناله أخوه المسلم، وبكل خير حصل عليه أخوه المسلم، ويغتم بكل سوء مس أخاه المسلم، فهو يفرح لفرحه، ويحزن لحزنه ؛ لأنه كالجزء منه، فيرى كل خير ناله أخوه المسلم كأنه واصل إليه، وكل أذى أو بلاء نال أخاه المسلم كأنما ناله ذلك البلاء.

قال ﷺ: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرَّج عن مسلم كربة فرَّج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلمًا ستره الله يوم القيامة» [رواه البخاري ومسلم].

ومن آثار ولاية المؤمنين بعضهم لبعض: أن أهل الإيمان أهل تواصٍ بالحق، وتواص بالخير، وتعاون على البر والتقوى، وبُعدٍ عن التعاون على الإثم والعدوان، فالمؤمن مرآة أخيه المؤمن، ينصحه ويوجهه ويهديه الطريق المستقيم، كلما رأى من أخيه خطأً أصلح ذلك الخطأ، وأقام ما اعوج، وستر كل عيب، وأمد أخاه بالنصيحة الصادقة والتوجيه السليم، ينصحه نصيحة المحب المشفق عليه، الذي يتمنى له كل خير وسعادة، ويكره له كل شر وبلاء، قال تعالى: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ۝٣﴾ [العصر] عن

جرير بن عبدالله رضي الله عنه قال: «بايعتُ رسول الله ﷺ على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم». وقال رسول الله ﷺ: «الدين النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».

ومن آثارها: تراحم المؤمنين فيما بينهم، فالمؤمن يرحم أخاه ويشفق عليه، قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الفتح:٢٩]. وقال ﷺ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيَعْرِفْ شَرفَ كَبِيرِنَا».

ومن آثارها: أن المؤمن بعيد أن يصيب أخاه بأذى، فالمؤمنون يأمنون أخاهم على دمائهم وأموالهم، لا يخشون غدره، ولا يخشون خيانته، ولا يخشون ضرره ولا شره، بل هم في أمن على دمائهم وأموالهم، يقول النبي ﷺ: «والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم»، فلا ترى المؤمن الحق خائنًا لأمانته، ولا مخلفًا لوعده، ولا تراه يكيد المكائد لإخوانه المؤمنين، ولا يسعى في إلحاق الضرر والأذى بهم، بل هو يتجنب ذلك ويبتعد عنه، ليس عونًا على إخوانه، ولكنه عونًا لهم ومساعدًا لهم على الخير، فلا يعين غيرهم عليهم، ولا يسعى بإلحاق الضرر بهم، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ﴾ [المائدة:٢]، ويقول النبي ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»، فالمؤمن يرى أن أيّ ضرر وأذى لحق بأي فرد أو بأي مجتمع مسلم، فإنما ذلك الأذى حاصل عليه ولاحق به، فضلًا عن أن يؤذي أو يضر بأخيه المسلم.

ومن آثارها: أن المؤمنين يسعون في إصلاح ما بينهم، وحل مشكلاتهم في إطار دينهم وإسلامهم ؛ امتثالًا لقول الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡ﴾ [الأنفال:١] وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡ﴾ [الحجرات:١٠]، فأهل الإيمان يصلحون بين الناس ويقربون بينهم إذا تباعدوا، ويبتغون بذلك وجه الله، فهم يسعون في الإصلاح وتأليف القلوب،

وجمع الكلمة ولم الشعث ؛ لأن ذلك من مقتضى إيمانهم، فإيمانهم يدعوهم إلى أن يكونوا جسدًا واحدًا، وأن يكونوا كالبنيان المرصوص، يشد بعضه بعضًا ويقوي بعضه بعضًا، ويحذرهم من الاختلاف والتفرق قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال:٤٦]، وقال: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران:١٠٣].

هذه بعض آثار الإيمان الصحيح، فلنكن كما أراد الله لنا قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾.

أسأل الله تعالى أن يجمع كلمة المسلمين على الحق، وأن يرينا الحق حقًّا ويرزقنا اتباعه، وأن يرينا الباطل باطلًا ويرزقنا اجتنابه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

كلمة رئيس التحرير

أ. د. عبدالعزيز بن سعود بن ضويحي الضويحي
رئيس التحرير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتوفيقه تتحقق المقاصد والغايات، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، نبينا المبعوث رحمة للعالمين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فلا يخفى أهمية استخدام التقنية الحديثة في التعامل مع التراث العلمي المخطوط؛ لتجنب تلف المخطوط، وضياع تراث علمي له أهمية بالغة، وأسباب تلف المخطوطات كثيرة، منها: الطبيعية، مثل الرطوبة والحرارة، أو الاستخدام الخاطئ لها في التخزين والنقل، أو سوء التعامل مع المخطوط عند تقليب أوراقه، مما يؤدي إلى تلفها أو تلف جزء منها.

كما أن بعض المكتبات التي يوجد فيها كثير من المخطوطات لا تتوفر لها الأجهزة الحديثة للحفظ والتصوير الإلكتروني، ولا يوجد فيها خبراء في استخدام التقنية الحديثة، مثل إنشاء قاعدة بيانات لمحتويات المكتبة من المخطوطات، تربط بصور إلكترونية للمخطوطات.

ومسؤولية هذا العمل تقع على المراكز العلمية المتخصصة في الجامعات والمؤسسات غير الربحية والأوقاف.

ومن هذه الجهود ما قامت به جمعية المكنز الإسلامى من تعاون مشترك مع دار الكتب المصرية فى حفظ المخطوطات ورعايتها، وتصميم معامل جديدة، وتجهيزها للحفظ والترميم، ودار الكتب المصرية يوجد فيها ما يقرب من ٦٠ ألف مخطوطة.

والمكتبات التي يوجد فيها آلاف المخطوطات، ولم يتم الاستفادة منها وتدارك ما فيها كثيرة جدًّا.

ولعل نجاح مشروع المكنز الإسلامي، يدفع مراكز علمية يتم تمويلها من أوقاف، تقوم بمثل هذا العمل في المكتبات، التي يوجد فيها كثير من المخطوطات، التي تتعرض للتلف، ولا يمكن الوصول لها من الباحثين بسهولة ويسر، وتقوم بهذا المشروع من خلال اتفاقيات تتم بين الجهات، التي يوجد فيها المخطوطات، والجامعات التي فيها مراكز الأبحاث.

فالعناية بالمخطوطات التي توجد في المكتبات في دول مختلفة ينبغي أن يقوم بهذا العمل مراكز علمية متخصصة لها رؤية ثاقبة ورسالة واضحة.

أسأل الله أن يوفق الجميع لما يحب ويرضى، ويرزقنا الإخلاص في القول والعمل، إنه سميع قريب، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

عبدالعزيز بن فوزان الفوزان

قاعدة
المتعدي أفضل من القاصر
تأصيلًا وتطبيقًا

إعداد:
د. مسلّم بن محمد الدوسري
الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه
كلية الشريعة - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الرسول الأمين، نبينا محمد، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، وعلى آله ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد خلق الله الخلق، وجعلهم درجات، وفاضل بينهم ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوٓاْۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعۡمَلُونَ ١٣٢﴾ [الأنعام]، ﴿هُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ١٦٣﴾ [آل عمران]، كما تواترت نصوص السنة في تفضيل بعض الأعمال على بعضٍ، وقد كانت معاني ذلك التفضيل ظاهرةً يدركها كل عقلٍ سليمٍ.

ونحن إذا تأملنا تلك النصوص نجد أن أسباب المفاضلة بين الأعمال التي وردت الشريعة بالمفاضلة بينها متفاوتةٌ، ويعد التعدي في النفع من أبرز الأسباب التي وردت النصوص بالإشارة إليها، وتمثلت في واقع تعليلات علماء الشريعة في مواضع لا تحصى، إلا أن الأعمال التي يتعدى نفعها كثيرًا ما تتعارض مع الأعمال القاصرة وتتزاحم معها، فيقع التردد في المقدم منهما سواءٌ لدى المفتي -أي العالم المجتهد- أو لدى العامي المقلد أو من أوتي حظًّا من العلم ولم يبلغ رتبة الاجتهاد.

وكثيرًا ما وقع الخلاف في فروع الفقه في مسألةٍ ما بسبب تعارض العملين المتعدي والقاصر، واشتباه الأمر على الفقيه بسبب الاشتباه في محل الحكم،

خاصةً وأن المقدم في الأعمال المتعارضة والمتزاحمة هو ما أفضى إلى المصلحة الراجحة، ومن المعلوم أن تقدير تحقق المصالح ومقدارها يخضع للاجتهاد وإعمال النظر، وهذا مأخذٌ ينبغي الالتفات إليه عند التحقيق في سبب تفاوت مواقف الفقهاء في المقدم من العملين المتعدي والقاصر.

وحيث ألمحنا فيما أسلفنا من تمهيدٍ إلى شيءٍ من أهمية هذا الموضوع فقد كان الغرض منه أن ندلف إلى موضوع هذا البحث، الذي يتناول: (قاعدة المتعدي أفضل من القاصر - تأصيلًا وتطبيقًا).

ونحن إذا أدركنا أن أعمال المكلف لا تخلو من أن تكون متعديةً أو قاصرةً، وأنه يعرض له في يومه ما يفضي إلى تزاحم الأعمال المتعدية والأعمال القاصرة لديه، وأنه يحتاج إلى معرفة الأقرب إلى منهج الشرع في الموازنة والترجيح بين العملين المتزاحمين، فإننا سندرك أهمية تحرير موضوع هذه القاعدة، وتقريب مواقف العلماء منها، وإيضاح مجال إعمال هذه القاعدة، وشروط إعمالها، وذلك للتحقق من مدى صحة إطلاقها، والاستناد إليها في العمل والفتوى.

وقد رأيت أن يكون هذا البحث وفق الآتي:

المقدمة.

تمهيدٌ في أهمية المفاضلة بين الأعمال، وأسبابها.

المبحث الأول: معنى القاعدة.

المبحث الثاني: ألفاظ القاعدة، وأركانها.

المبحث الثالث: مسالك تفضيل الأعمال المتعدية.

المبحث الرابع: ضوابط التعدي في الأعمال.

المبحث الخامس: شروط إعمال القاعدة.

المبحث السادس: الاستدلال للقاعدة.

المبحث السابع: مواقف العلماء من القاعدة، ومجال إعمالها.

المبحث الثامن: تطبيقات القاعدة.

المبحث التاسع: المفاضلة بين الأعمال المتعدية.

الخاتمة.

وترجع أسباب اختيار هذا الموضوع إلى الآتي:

١. عدم وضوح مواقف العلماء من صحة إطلاق هذه القاعدة، وإنكار بعضهم صحة إطلاقها، واضطراب مواقفهم عند التطبيق.

٢. تكرر وقوع الأعمال المتعدية والقاصرة من عموم المكلفين وحاجتهم إلى معرفة المقدم منها، ووجه تقديمه.

٣. تحرير بعض الموضوعات المتعلقة بالمفاضلة بين الأعمال المتعدية، مثل مسالك تفضيل الأعمال المتعدية، وضوابط التعدي في الأعمال.

٤. تحرير بعض القضايا المؤثرة في تحقيق صحة إطلاق هذه القاعدة، وشروط إعمالها، ومجال الإعمال.

٥. عرض جملةٍ من التطبيقات الفقهية المتقدمة والمعاصرة لتقرير ما يترجح لدينا في مجال إعمال هذه القاعدة.

ويعتمد منهجي في البحث على استقراء ما أورده العلماء من استدلالاتٍ ومناقشاتٍ في المسائل ذات العلاقة بتزاحم الأعمال المتعدية والقاصرة والمفاضلة بينها، وتحليلها، ومناقشتها، والإفادة منها في التأصيل لهذه القاعدة، مع العناية بالتوثيق، وعزو الآيات، وتخريج الأحاديث وفق المنهج العلمي المتبع.

وبحسب بحثي لم أجد من أفرد هذه القاعدة بالبحث والدراسة وفق خطة البحث التي اعتمدتها لدراستها، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن هناك دراساتٍ تناولت موضوع المفاضلة بصورةٍ عامةٍ، وكان من أهمها ما يلي:

أولًا: كتاب (المفاضلة في العبادات - قواعد وتطبيقات) لسليمان بن محمد النجران، وهو في أصله رسالة ماجستير، تناول فيها الباحث جملةً من القضايا ذات العلاقة بتأصيل مبدأ المفاضلة، وخص بحثه بما يتعلق بجانب العبادات، كما تعرض الباحث لموضوع التفضيل باعتبار التعدي في الأعمال عند كلامه على أسباب المفاضلة بين العبادات، وقد نقل في هذا المعنى عددًا من النصوص النبوية المؤيدة لمبدأ التفضيل باعتبار التعدي في النفع.

ثانيًا: كتاب (نظرية التفاضل الشرعي عند الإمام ابن تيمية - دراسة في ضوء مقاصد الشريعة) للحسن بن موسى الجزائري، والكتاب في أصله رسالة علمية، تناول فيها الباحث عددًا من القضايا التأصيلية لتأسيس نظرية التفاضل الشرعي عند الإمام ابن تيمية، وقد ركّز الباحث جهده على تفحص مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية والنصوص الواردة عنه في مباحث التفاضل الشرعي في الأعمال، إلا أن هذه الدراسة لم تتطرق إلى قاعدة (المتعدي أفضل من القاصر) أو إلى ما يتعلق بجوانب التعدي في النفع في الأعمال.

تمهيدٌ
في أهمية المفاضلة بين الأعمال، وأسبابها

اهتم العلماء بدراسة أسباب المفاضلة بين الأعمال، ووجوهها، وأنواعها، وذلك من أجل عدم الخلط بين فاضل الأعمال ومفضولها، فتضطرب عبودية الخلق لخالقهم، وقد أشار عددٌ من العلماء إلى أهمية هذا الموضوع، فقال العز بن عبدالسلام: "ليس لأحدٍ أن يُفضّل أحدًا على أحدٍ ولا يسوّي أحدًا بأحدٍ حتى يقف على أوصاف التفضيل"[1]، ويقول ابن تيمية: "وهذا الباب إنْ لم يُعرف فيه التفضيل، وأن ذلك قد يتنوع بتنوع الأحوال في كثيرٍ من الأعمال، وإلا وقع فيه اضطرابٌ كبيرٌ" [2].

ولذا فإن العلم بحقيقة المفاضلة وأنواعها وتحرير أسبابها تقي من الخلط بين الفاضل والمفضول، فربما فُضّل عملٌ على عملٍ، ورُجّح دون وجه ترجيح أو تفضيل، كما يحصل في ترجيح بعض الأعمال المتساوية التي لا تفاضلَ بينها، وقد يكون ما يختص به أحدها مقاومًا لما يختص به الآخر[3]، وربما فُضّلت بعض الأعمال تفضيلاً مطلقًا وفضلها مقيدٌ، أو العكس.

ولذا فإن وجوه أهمية المفاضلة بين الأعمال تتمثل في الآتي:

الوجه الأول: استظهار مقاصد الشرع.

فإن التفاضل بين الأعمال له مقاصد عظيمة وحِكَمٌ جليلةٌ، ومنها ظهور مقتضيات أسماء الله الحسنى وصفاته العلى في شريعته، التي هي خاتمة

---

(١) وصف التفصيل في كشف التفضيل (ص٢٠).
(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٤/١٩٩).
(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٤/٢٥٢).

الشرائع، وكمال ربوبيته على خلقه، واكتمال عبودية الخلق لخالقهم عز وجل، وتحقيق العدل في الأعمال والأشخاص.

كما أن العمل وفق مقتضيات المصالح الراجحة أو المفاسد الغالبة هو من أعظم مقاصد الشريعة، ويتجلى هذا المقصد من خلال مراعاة الوجوه الشرعية للمفاضلة وأسبابها المعتبرة، التي من خلالها تُقدّم المصالح وتراعى المفاسد الراجحة.

يُضاف إلى هذا أن في مراعاة أحوال التفاضل تحقيقًا لمقصد رفع الحرج والتيسر على المكلفين؛ وذلك أن اختلاف أحوال التفاضل باختلاف الأحوال، فما يكون فاضلًا في حالٍ قد يكون مفضولًا في حالٍ أخرى، بحسب اختلاف الأزمنة أو الأمكنة أو الأشخاص، وهذا من تمام اليسر ورفع الحرج؛ إذ إن المفاضلة المطلقة بين الأعمال دون التفاتٍ إلى اختلاف الأحوال مدعاةٌ إلى وقوع العنت والعسر، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "أكثر الناس يعجزون عن أفضل الأعمال، فلو أمروا بها لفعلوها على وجهٍ لا ينتفعون به، أو ينتفعون انتفاعًا مرجوحًا، فيكون في حق أحد هؤلاء العمل الذي يناسبه وينتفع به أفضل له مما ليس كذلك، ولهذا يكون الذِّكر لكثير من الناس أفضل من قراءة القرآن..."[1].

الوجه الثاني: تحقيق كمال الامتثال بالوقوف عند حدود الشرع.

وذلك أن الناس تجاه الأعمال عند تزاحمها من يخطئ المقصود، فيقدم المفضول ويُهمل الفاضل، أو يبالغ في تقديم الفاضل متجاوزًا به ما شرع الله، اعتمادًا على رجحانه، وقد يحصل أن يُهمل المفضول بالكلية مع إمكان تحصيله في حالٍ أخرى، ولذا فإن إدراك وجوه الترجيح والمفاضلة بين الأعمال عند تزاحمها وفق أسباب المفاضلة المعتبرة شرعًا مما يعين على

(١) مجموع الفتاوى (٢٤/٢٣٧).

القيام بالعمل وفق مراد الشرع ومقصوده، كما أن إدراك وجوه المفاضلة بين الأعمال مما يمنع اضطراب الخلق وتفاوتهم في تقديم العمل الذي من حقه التقديم، فتنتظم بذلك أحوال الخلق.

الوجه الثالث: الأخذ بالراجح من الأعمال عند تزاحمها.

وذلك أن الأعمال إذا تعارضت وتزاحمت فإن المخرج من ذلك أن يُقدَّم الفاضل على المفضول، وهذا لا يكون إلا إذا حصل تمام الفقه بوجوه المفاضلة بين تلك الأعمال المتزاحمة، فإن العمل بالراجح مطلوبٌ، وما يوصل إلى المطلوب فهو مطلوبٌ، فإذا حصل إدراك الفاضل من الأعمال يقينًا أو ظنًّا بإدراك أوجه المفاضلة وأسبابها، فقد تحقق مقصود المفاضلة، ومعلومٌ أن المجتهد مأمورٌ بالأخذ بالراجح الفاضل، فيكون جهله بوجوه التفضيل مفضيًا إلى مجانبة الحق والصواب.

الوجه الرابع: تحقيق مبدأ العدل والقسط.

وذلك أن إدراك فقه المفاضلة بين الأعمال مما يعين على تحقيق العدل والقسط الذي أمر الله به؛ فإن من غفل عن النظر في وجوه التفاضل وأسبابه فإنه سيقع في الخطأ وتقديم ما حقه التأخير، وجعل الفاضل مفضولًا، وذلك قد يكون عن جهلٍ، وقد يكون عن هوى، وكلا الحالين حكمٌ بنقيض العدل والقسط، إلا أن تقديم المفضول على الفاضل عن هوى هو غاية الظلم، إذ إن الظالم يفضّل المفضول مع علمه بأنه مفضولٌ، ويحكم بأن المفضول يستحق تلك المنزلة دون الفاضل، وهذا غاية الجهل والظلم(١).

وإذا تقرر هذا فإن للمفاضلة بين الأعمال أسبابًا يحسن إدراكها، ليسهل الوقوف على وجوه المفاضلة بين الأعمال المتزاحمة، ولذا يقول ابن القيم: "فعلى المتكلم في هذا الباب أن يعرف أسباب الفضل أولًا، ثم درجاتها،

(١) الجواب الصحيح (٥/١٣١، ١٣٣).

ونسبة بعضها إلى بعض، والموازنة بينها ثانيًا، ثم نسبتها إلى من قامت به ثالثًا كثرةً وقوةً، ثم اعتبار تفاوتها بتفاوت محلها رابعًا..."[1].

وأكثر الخطأ الواقع في التفضيل يرجع إلى عدم إدراك الأسباب الشرعية الصحيحة للتفضيل، أو عدم التفريق بين وجوه التفضيل مقيدًا أو مطلقًا جنسًا أو أفرادًا[2].

ولما كان التفضيل بين الأعمال حكمًا شرعيًّا، كان لابد أن تكون أسباب المفاضلة شرعيةً أيضًا، ولم يرد في الشرع تحديد أسباب المفاضلة بين الأعمال، إلا أنه قد ورد في مناسباتٍ مختلفةٍ تفضيل بعض الأعمال على بعض، ومن مجموع هذه المناسبات قد يحصل تقريب هذه الأسباب، وفي هذا يقول ابن الزملكاني: "العبادات والقربات فيها أفضل ومفضول، وقد دل على ذلك المعقول والمنقول، ومنها ما يوصل إلى المقام الأسنى، لكن قد يعرض للمفضول ما يكسبه على غيره فضلًا، فليفصل ذلك ليتخذه أصلًا، فإن العبادة تفضل تارةً بحسب زمانها، وأخرى بحسب مكانها، وطورًا بحسب حال المتصف بها، وآونةً بمقتضى سببها، ومرةً تترجح لعموم الانتفاع، وأخرى بوقوعها في بعض الأزمنة أو البقاع"[3].

وباستقراء مواضع التفضيل في أحكام الشرع يتقرر منها أن أسباب التفضيل ترجع إلى سببٍ واحدٍ عامٍ، وهو: عِظَم المصلحة المترتبة على القيام بالعمل.

وهذه المصلحة قد تعود على العمل إذا كان العمل قاصر النفع، وقد تعود على المعمول له أو عليهما معًا إذا كان العمل متعدي النفع، وفي هذا يقول العز ابن عبد السلام: "فهذان القسمان[4] مبنيان على رجحان مصالح الأعمال،

(١) بدائع الفوائد (١٢٦/٣).
(٢) انظر: قضاء الأرب في أسئلة حلب (ص٣٩٤).
(٣) فيض القدير (٧/٤).
(٤) أي تقديم العمل المتعدي تارةً وتقديم العمل القاصر تارةً أخرى.

فإنْ كانت مصلحة القاصر أرجح من مصلحة المتعدي فالقاصر أفضل من المتعدي، وإنْ كانت مصلحة المتعدي أرجح قُدمت على القاصر"[١].

وقال القرافي: "قول الفقهاء: القربة المتعدية أفضل من القاصرة لا يصح، لأن الإيمان والمعرفة أفضل من التصدق بدرهمٍ، وإنما الفضل على قدر المصالح الناشئة من القربات"[٢].

وهناك جهاتٌ عدة هي معرفاتُ رجحانِ المصلحة التي هي سبيل التفضيل بين الأعمال، وهذه الجهات ترجع إلى العمل ذاته[٣]، وذلك قد يكون من جهة الكيفية أو من جهة الكمية أو من جهة الحكم أو من جهة المشاق أو من جهة نوع العمل وثمرته.

فمن أمثلة المفاضلة بين الأعمال من جهة كيفية العمل تفضيل قراءة القرآن الكريم على جنس الذِّكر، وجنس الصلاة أفضل من جنس الصيام، ولذا يقول العز بن عبدالسلام: "فمن الأعمال ما يكون شريفًا بنفسه وفيما رُتب عليه من جلب المصالح ودرء المفاسد، فيكون القليل منه أفضل من الكثير من غيره، والخفيف منه أفضل من الشاق من غيره"[٤].

والمفاضلة بين الأعمال من جهة الكيفية التي ترجع إلى العامل قد تكون بالنظر إلى باطن العامل، وقد تكون بالنظر إلى ظاهره.

وهذا التفضيل بين الأعمال من جهة كيفيتها إما أن يكون بناءً على أمرٍ باطنٍ، وقد يكون بناءً على أمرٍ ظاهرٍ.

(١) فتاوى العز بن عبدالسلام (ص١٤١).
(٢) الذخيرة (١٣/٣٥٧).
(٣) ذكر بعض الباحثين أن المفاضلة بين الأعمال قد تكون من جهة العامل أيضًا سواءٌ في الكيفية أو الكمية. انظر: المفاضلة في العبادات (ص١٠٠-١٣٧). والذي أراه أن المفاضلة بين الأعمال لا تكون إلا من جهة العمل، وما تم إيراده من أن المفاضلة فيه كانت من جهة العامل فواقعها يرجع إلى التفاضل من جهة العمل لا العامل، خاصةً وأن الشرع لم يعهد عنه إناطة الأحكام بأعيان الأشخاص حتى يمكن أن يكونوا محلًّا للمفاضلة.
(٤) قواعد الأحكام (ص٢٨).

فمثال تفضيل الأعمال بالنظر إلى باطنها: المفاضلة بينها بحسب ما في القلوب من الإيمان والمحبة والتعظيم والإجلال والإخلاص، ولذا يقول ابن تيمية: "والعبد قد يأتي بالحسنة بنية وصدقٍ وإخلاصٍ تكون أعظم من أضعافها"[1]، وقال ابن القيم: "تفاضل الأعمال ليس بكثرتها وعددها، وإنما بإكمالها وإتمامها وموافقتها لرضا الرب وشرعه"[2]، وقال أيضًا: "فتفاضل الأعمال عند الله بتفاضل ما في القلوب من الإيمان والإخلاص والمحبة وتوابعها، وهذا العمل الكامل هو الذي يكفّر الذنوب تكفيرًا كاملًا، والناقص بحسبه، وبهاتين القاعدتين تزول إشكالاتٌ كثيرةٌ، وهما: تفاضل الأعمال بتفاضل ما في القلوب في حقائق الإيمان، وتكفير السيئات بحسب كماله ونقصانه"[3].

وأما تفضيل الأعمال بالنظر إلى ظواهرها فالمقصود به أن يقع العمل وفق ما أمر به الله عز وجل أو ما أمر به رسوله ﷺ، بأن لا يتعمد المكلف النقص من العبادة أو الزيادة عليها خلافًا لما جاء به الشرع.

وأما المفاضلة بين الأعمال من جهة كمية العمل فيعني أن جنس العمل الكثير أفضل من جنس العمل القليل، فإذا كانت الصلاة أفضل من الصيام والحج، فلا يعني هذا أن تكون ركعتان أفضل من حجة التطوع أو صيام يوم كاملٍ، وإنما المقصود تفضيل جنس الصلاة على جنس الصيام والحج، ولذا يقول النووي: "ليس المراد بقولهم الصلاة أفضل من الصوم أن صلاة ركعتين أفضل من صيام أيام؛ فإن الصوم أفضل من ركعتين بلا شك"[4]، ويقول العز بن عبدالسلام: "إذا اتحد نوع المصلحة والمفسدة كان التفاوت بالقلة والكثرة، كالصدقة بدرهمٍ ودرهمين، وثوبٍ وثوبين وشاةٍ وشاتين"[5].

وقد أصّل القرافي قاعدةً في هذا المعنى، فقال: "كثرة الثواب كثرة

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/٦٦٠).
(٢) المنار المنيف (ص٤١).
(٣) الوابل الصيّب (ص١٥).
(٤) المجموع (٣/٢٣٩).
(٥) الفوائد في اختصار المقاصد (ص١٤٣).

الفعل، وقلة الثواب قلة الفعل"[١]، ثم علّل لهذه القاعدة بأن كثرة الأفعال في القربات تستلزم كثرة المصالح غالبًا[٢].

وقد قعّد العلماء قاعدة (ما كان أكثر فعلًا كان أكثر فضلًا)[٣] من أجل ضبط أحكام هذه المعاني.

وأما المفاضلة بين الأعمال من جهة الحكم؛ فمن المعلوم أن الأحكام التكليفية خمسةٌ، وهي الوجوب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة.

ففي جانب المأمورات يكون فعل الواجب أفضل من فعل المندوب، وفي المنهيات يكون اجتناب المحرّم أفضل من توقي المكروه، وعند تزاحم المأمورات والمنهيات يكون ترك المحرم أفضل من فعل الواجب أو المندوب، ويكون ترك المكروه أفضل من فعل المندوب، ولذا يقول العز بن عبد السلام: "قد تتساوى المصالح من كل وجهٍ، ويكون الأجر على مفروضها أفضل من الأجر على مندوبها، فمن زكى بشاةٍ أو درهمٍ أو بقرةٍ أو بعيرٍ أو نقدٍ أو قوت معشرٍ، ثم تصدق بنظيره، فإن الزكاة أفضلُ، وإن كانت مصالحها الدنيوية متساويةً من كل وجهٍ"[٤].

وأما المفاضلة بين الأعمال من جهة ما يصحبها من المشاق، فإنه من المتقرر أن القصد من التكليف جلب المصلحة ودرء المفسدة، وأن الله عز وجل لم يشرع المشقة في حق هذه الأمة كي يُتقرب بها إليه، إلا أن المشقة غير المقصودة من المكلف التي تقع في طريق القيام بالتكاليف الشرعية سببٌ لمفاضلة العمل على غيره، وفي هذا جمعٌ بين النصوص الواردة في ذم قصد المشقة في العمل والنصوص الواردة في ترتيب زيادة الأجر على ما تضمنه العمل من مشقةٍ.

(١) أنوار البروق (٢/١٣٣).
(٢) انظر: المرجع السابق.
(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٢٦٨).
(٤) الفوائد في اختصار المقاصد (ص١٤٢).

ففي قصة أبي إسرائيل رضي الله عنه عندما نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «مُره فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه»[١]، فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم عن المشقة المجردة التي لا مصلحة فيها، وأبقى ما فيه مصلحة.

ولما رأى النبي صلى الله عليه وسلم شيخًا يُهادى بين ابنيه، قال: «ما بالُ هذا؟»، قالوا: نذر أن يمشي. قال: «إن الله عن تعذيب هذا نفسه لغنيٌّ» وأمره أن يركب[٢].

فألغى النبي صلى الله عليه وسلم المشقة التي لا مصلحة فيها؛ ولم يجعل المشقة هنا وجهًا من وجوه تفضيل العمل، وذلك لأن المشقة في هاتين الواقعتين جاءت مقصودةً من المكلف قصدًا ابتدائيًّا.

ولما أمر النبي صلى الله عليه وسلم عائشة أن تخرج إلى التنعيم لتأتي بعمرةٍ، قال لها: «ولكنها على قدر نفقتكِ» أو «نَصَبِكِ»[٣].

قال النووي: "هذا ظاهرٌ في أن الثواب والفضل في العبادة يكثر بكثرة النَّصَب والنفقة، والمراد: النَّصَب الذي لا يذمه الشرع وكذا النفقة"[٤].

وقال صلى الله عليه وسلم: «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا، ويرفع به الدرجات؟» قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخُطا إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط»[٥].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية (١٦٤/٢٢) برقم (٦٧٠٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب جزاء الصيد، باب من نذر المشي إلى الكعبة (١٢٢/٧) برقم (١٨٦٥)، ومسلمٌ في صحيحه في كتاب النذور، باب من نذر أن يمشي إلى الكعبة (١٠١/١١) برقم (٤٣٣٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب العمرة، باب العمرة على قدر النصب(٤٨٨/٦) برقم (١٧٨٧)، ومسلمٌ في صحيحه في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران (٢٩/٨)برقم (٢٩٨٦).

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم (١٢٣/٨).

(٥) أخرجه مسلمٌ في صحيحه في كتاب الطهارة، باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره (٢٣٤/٢) برقم (٦١٠).

قال العز بن عبدالسلام: "وذلك كالاغتسال في الصيف والربيع بالنسبة إلى الاغتسال في شدة برد الشتاء؛ فإن أجرهما سواءٌ لتساويهما في الشرائط والسنن والأركان، ويزيد أجر الاغتسال في الشتاء لأجل تحمل مشقة البرد"(١).

ولوجود المشقة على البدن والنفس جاء الربط بين الجهاد والحج في أكثر من موضعٍ في الشرع، حتى إنه ﷺ لما استأذنته بعض النساء في الجهاد قال: «جهادكنَّ الحج»(٢)، وقال في موضعٍ آخر: «جهاد الكبير والضعيف والمرأة الحجُّ والعمرة»(٣).

ويوضح العز بن عبدالسلام وجه المفاضلة بين الأعمال بالمشقة التي يؤجر عليها بقوله: "فإن قيل: ما ضابط الفعل الشاق الذي يؤجر عليه أكثر مما يؤجر على الخفيف؟ قلت: إذا اتحد الفعلان في الشرف والشرائط والسنن والأركان، وكان أحدهما شاقًّا فقد استويا في أجرهما لتساويهما في جميع الوظائف، وانفرد أحدهما بتحمل المشقة لأجل الله سبحانه وتعالى، فأثيب على تحمل المشقة لا على عين المشاق؛ إذ لا يصح التقرب بالمشاق"(٤).

ويؤكد هذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "فكثيرًا ما يكثر الثواب على قدر المشقة والتعب، لا لأن التعب والمشقة مقصودٌ من العمل، ولكن لأن العمل مستلزمٌ للمشقة والتعب"(٥).

وأما المفاضلة بين الأعمال من جهة نوع العمل أو ثمرته فهذه تتعدد معرّفاتها؛ فيفضّل العمل إذا كان مقصدًا على العمل لو كان وسيلةً، ويفضل

(١) قواعد الأحكام (ص٦٦).
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجهاد، باب جهاد النساء (١٠/٣٢٩) برقم (٢٨٧٥).
(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٢٠/٢٢٢) برقم (٩٦٩١)، والنسائي في سننه في كتاب مناسك الحج، باب فضل الحج (٥/١٢٠) برقم (٢٦٢٥)، والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب السير، باب من له عذرٌ بالضعف والمرض (٢/٣٨٠) برقم (١٨٢٧٠).
(٤) قواعد الأحكام (ص٦٦).
(٥) مجموع الفتاوى (١٠/٦٢٢).

العمل إذا كان مباشرةً على العمل لو كان تسببًا، ويفضل العمل ذي الأثر النافع على فاعله على ما سواه، ويفضل العمل ذي النفع المتعدي إلى الغير على العمل ذي النفع القاصر على فاعله.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مقررًا أن العمل ذي الأثر النافع على فاعله أفضل من غيره، ولو كان جنس ذلك الغير أفضل: "وقد يكون العمل المفضول أفضل بحسب حال الشخص المعين؛ لكونه عاجزًا عن الأفضل، أو لكون محبته ورغبته واهتمامه وانتفاعه بالمفضول أكثر، فيكون أفضل في حقه؛ لما يقترن به من مزيد عمله وحبه وإرادته وانتفاعه... وإن كان جنس ذلك أفضل، ومن هذا الباب صار الذِّكر لبعض الناس في بعض الأوقات خيرًا من القراءة، والقراءة لبعضهم في بعض الأوقات خيرًا من الصلاة، وأمثال ذلك؛ لكمال انتفاعه، لا لأنه في جنسه أفضل"[1]، وقال أيضًا: "وقد يكون أفضل لبعض الناس؛ لأن انتفاعه به أتم، وهذا حال أكثر الناس قد ينتفعون بالمفضول لمناسبته لأحوالهم الناقصة ما لا ينتفعون بالفاضل الذي لا يصلون إلى أن يكونوا من أهله"[2].

وقاعدة (المتعدي أفضل من القاصر) تدخل في هذا النوع من المفاضلة، وذلك أن ملاحظة التعدي والقصور في أثر العمل مما يندرج في ثمرة العمل.

(١) مجموع الفتاوى (٢٤/١٩٨).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٣٤٨).

المبحث الأول
معنى القاعدة

لإيضاح معنى قاعدة (المتعدي أفضل من القاصر) لابد من الوقوف عند معاني ألفاظها على سبيل الإفراد، حتى يمكن الوقوف على معناها الإجمالي.

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

هذه القاعدة مكونة من عدةٍ ألفاظٍ تحتاج إلى البيان، وذلك على النحو الآتي:

- لفظ (المتعدي) من التعدي، وهو يعني الشيء المتجاوز في أثره[1]، وذلك يعني أن التعدي يستلزم أن يكون العمل ذا أثرٍ، والمقصود أن يحصل النفع من العمل؛ إذ إن التعدي قد يكون بالنفع أو الضُّر.
- والنفع قد يكون بحصول النعمة وقد يكون باندفاع النقمة[2]؛ إذ إن اندفاع النقمة نفعٌ، لما هو متقررٌ من أن دفع المفسدة هو في ذاته جلبٌ للمصلحة.
- فإذا كان تعدي الأثر في أن في العمل دفعًا لمفسدةٍ فهو داخلٌ في مفهوم هذه القاعدة مثله مثل تعدي الأثر بجلب المصلحة، وذلك كالجهاد؛ فإنه عملٌ متعدي الأثر؛ وفيه دفعٌ لمفسدة ذهاب الدين، وهذا الأثر متعدٍّ، وهو من وجهٍ آخر جلبٌ لمصلحة بقاء الشرع واستقراره.

---

(١) انظر: العين (٢/٢١٣) مادة (عدا)، ولسان العرب (١٥/٣١) مادة (عدا).
(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٦/١٨٤).

- وسيأتي في المطلب التالي ذكر الضوابط التي تميز العمل المتعدي عن العمل القاصر.

- ولفظ (أفضل) هو أفعل التفضيل، ويعني الدلالة على أن شيئين اشتركا في صفة وزاد أحدهما على الآخر فيها، وهو لفظٌ صريحٌ في التفضيل[1]، وتقديم أحد العملين على الآخر، والتفاضل إنما يقع بين شيئين فصاعدًا، ولا يكون إلا إذا ثبت للفاضل من الخصائص ما لا يوجد مثلها في المفضول[2]، بحيث يستويان في رتبة الطلب وينفرد أحدهما بخصائص التفضيل؛ ذلك أن الأمور المشتركة لا توجب التفضيل[3].

- ولفظ (القاصر) من القصور، ويعني الشيء الذي يقف أثره عند حدٍّ معينٍ ولا يتجاوز محله[4]، والمقصود به هنا: العمل الذي يقف نفعه على صاحبه ولا يتجاوزه إلى نفع غيره.

- وليس المقصود بالقصور هنا أن لا يكون للعمل أثرٌ، بل المقصود أن يكون له أثرٌ لكنه لا يتعدى موضعه، ولا يمتد إلى غير صاحبه بصورةٍ مباشرة؛ وهذا احترازٌ من الأعمال التي يكون أثرها قاصرًا على فاعلها إلا أن لها أثرًا على غيره بصورةٍ غير مباشرة، فإنها تبقى قاصرةً؛ وذلك كالصلاة والصيام مثلًا؛ فإنها معدودةٌ من الأعمال القاصرِ أثرُها على فاعلها، إلا أن لها أثرًا على الغير؛ من جهة أن ما يحصل لفاعلها من آثارٍ حميدةٍ كالاستقامة على الخير وحصول التقوى تمنعه من الوقوع في الآثام وتَحْجُرُهُ عن ارتكاب المعاصي، فيفضي ذلك إلى استقرار المجتمع وصلاحه.

---

(١) انظر: شرح الرضي على الكافية (٣/٤٤٧)، والكليات (١/١٣٠).
(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤/٤١٤)، (١٧/١٤٠).
(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦/٢٨٦).
(٤) انظر: العين (١/٣٧٨) مادة (قصر)، ولسان العرب (٥/٩٥) مادة (قصر).

- وهكذا فكل عملٍ قاصرٍ لابد وأن يكون له أثرٌ في الغير بصورة غير مباشرة، ولو عددنا ذلك سببًا لعدِّها أعمالًا متعديةً لما بقي عملٌ قاصرُ الأثر، فيُفضي ذلك إلى وقوع الخلل في الاصطلاح.

ثانيًا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

أن العمل الذي يتعدى نفعه وأثره إلى غير القائم به، مقدمٌ في أولوية الفعل والأجر على العمل الذي يكون نفعه وأثره مقصورًا على فاعله وحده.

وهذا يعني أنه لا بد من تزاحم العملين، بحيث لا يمكن تحصيل أدائهما إلا بترك أحدهما، وأنه لا بد أن تتحقق في هذين العملين شروط التعارض، ومن أهمها أن يكون العملان في رتبةٍ واحدة وحكمهما واحدٌ؛ إذ إن التقديم هنا وجهُ من وجوه الترجيح، والترجيح لا يُطلب إلا في حال التعارض، والتعارض لا يتحقق في حال تفاوت المراتب أو الأحكام.

المبحث الثاني
ألفاظ القاعدة وأركانها

هذه القاعدة تكرر ذكرها في كتب الفقه في مجال التعليل لعدد من الفروع الفقهية، ولم تبرز في كتب القواعد الفقهية باعتبارها قاعدة إلا في بعض كتب القواعد الفقهية، وممن أبرزها وعدها قاعدة أبو عبدالله المقري المالكي (ت ٧٥٨ هـ) في كتابه (قواعد الفقه)، والزركشي (ت ٧٤٩هـ) في كتابه (المنثور)، والسيوطي (ت ٩١١هـ) في كتابه (الأشباه والنظائر).

وهذا المطلب معقودٌ لبيان الألفاظ التي وردت بها هذه القاعدة في كتب الفقه والقواعد الفقهية، مع توثيق هذه الألفاظ من عدد من المصادر التي جاءت فيها.

اللفظ الأول: "القربة المتعدية أفضل من القاصرة".

وهذا اللفظ ذكره المقري في القاعدة الثالثة والستين بعد المئة، ونسب هذه القاعدة إلى الفقهاء(١).

اللفظ الثاني: "العمل المتعدي أفضل من القاصر".

وهذا اللفظ ذكره الزركشي ضمن مباحث (العمل)، وجعل الحديث عنها ضمن المبحث الثالث من تلك المباحث (٢).

اللفظ الثالث: "المتعدي أفضل من القاصر".

(١) انظر: القواعد (ص١٦٢).
(٢) انظر: المنثور (٢/٤٢٠).

وهذا اللفظ ذكره السيوطي للقاعدة العشرين من الكتاب الثاني، والذي عنونه بـ "قواعد كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية"[1].

كما ورد لدى بعض فقهاء المالكية تعليلاً لمن قال بتفضيل النكاح على نوافل العبادات؛ حيث تترتب المصالح العظيمة عليه؛ إذ يوجب النكاح إعفاف الزوجين، ووجود من يوحد الله سبحانه وتعالى، ويكاثر به عليه الصلاة والسلام، ولذا كان نفعه متعديًا[2].

اللفظ الرابع: "الحسنة المتعدية إلى الغير أفضل من القاصرة على الفاعل".

وهذا اللفظ ورد لدى عددٍ من علماء المالكية في مجال التعليل لجواز الزيادة عند رد القرض إذا اقترض لجهة وقفٍ أو محجورٍ؛ إذ إن أشرف المنفعة ما تعلق بالخلق[3].

اللفظ الخامس: "الأجر على قدر منفعة العمل ومصلحته وفائدته"

وهذا اللفظ ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية[4]، وهو يعني أن الأعمال تتفاضل بقدر ما فيها من المنفعة والمصلحة والفائدة، ولذا يكون المتعدي أفضل من القاصر؛ لأن المتعدي نفعه أكبر ومصلحته أعظم وفائدته أغلب.

وظاهرٌ منه أن هذا اللفظ أعم من قولهم (المتعدي أفضل من القاصر)؛ وذلك لأن عِظم النفع والمصلحة والفائدة قد تكون بطريق تعدي النفع وقد تكون بغيره من اعتبارات المفاضلة بين الأعمال ووجوهها.

ونحن إذا تأملنا هذه الألفاظ سنجد أن بينها تقاربًا في اللفظ والمعنى، فالعبارات الواردة في موضوع القاعدة (المتعدي) أو (العمل المتعدي) أو

(١) انظر: الأشباه والنظائر (ص٢٧١).
(٢) انظر: الذخيرة (٤/١٩٠).
(٣) انظر: عارضة الأحوذي (٦/٧٢)، وقد نقله المناوي في فيض القدير عن علماء المالكية (٣/٦٢١).
(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٥/٢٨١).

(الحسنة المتعدية) أو (القربة المتعدية) ألفاظٌ متقاربة، إلا أن اللفظ الوارد عن المقري والذي عبر بقوله: (القربة المتعدية) أخص؛ وذلك باعتباره قد قصر موضوع القاعدة على القُرب، بينما أن موضوع القاعدة أعم؛ إذ يشمل أي عملٍ سواءٌ أكان قربةً أم لم يكن.

أما قولهم (الحسنة المتعدية) فهو لفظٌ محتملٌ لأن يُقصد به القربة وأن يُقصد به العمل النافع، ولذا فالتعبير بلفظ (المتعدي) أو (العمل المتعدي) هو الأولى؛ وذلك لما يأتي:

أولًا: أن هذا اللفظ أعم من غيره من الألفاظ، فيشمل القربات وغيرها من المعاملات التي تجري بين الخلق.

ثانيًا: أنه نصٌّ في المراد بموضوع القاعدة، ولا يدخله الاحتمال.

وإذا تقرر هذا فإن لهذه القاعدة ركنين موضوعٌ ومحمولٌ، أي المحكوم عليه والحكم، فأما موضوعها -أي المحكوم عليه- فهو العمل المتعدي، وأما محمولها -أي الحكم- فهو كونه أفضل من القاصر.

فالاشتغال بالتعليم مثلًا، وهو عملٌ متعدي النفع إلى الغير، أفضل من الاشتغال بنوافل العبادات؛ لأنها عملٌ قاصر النفع على صاحبه.

المبحث الثالث
مسالك تفضيل الأعمال المتعدية

المفاضلة بين المتعدي والقاصر، وتقديم العمل المتعدي، له مسالك اعتبرها الشرع وأقرها، وهذه المسالك يمكن استخدامها لكشف الفاضل وتمييزه عن المفضول، وباستقراء أحوال المفاضلة بين المتعدي والقاصر يمكن حصر مسالك المفاضلة هنا في الآتي:

أولًا: دلالة النص الشرعي على تفضيل المتعدي على القاصر.

والمقصود بهذا المسلك أن يدل النص الشرعي على أفضلية العمل المتعدي على العمل القاصر بلفظٍ من ألفاظ التفضيل، ومن أمثلته ما يأتي:

١. تقديم إصلاح ذات البين، وهو عملٌ متعدي النفع، على التنفل بالصيام والقيام، وهما عملان قاصران على إصلاح النفس، وقد دلّ الشرع على هذا صراحةً وبلفظ التفضيل؛ حيث ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والقيامّ؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «إصلاح ذات البين، وفساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين»[1].

٢. تقديم الجهاد في سبيل الله، وهو عملٌ متعدي النفع، على الانقطاع للعبادة واعتزال الناس، وهو عملٌ قاصر النفع على صاحبه، وقد دلَّ الشرع على هذا صراحةً وبلفظ التفضيل؛ حيث ورد أن رجلًا من

(١) أخرجه أحمد في مسنده(٤٥/٥٠٠)، وأبوداود في سننه (٥/٣٢١)، والترمذي في سننه (٤/٦٣٣-٦٦٤)، وقال: «حديثٌ صحيحٌ».

أصحاب رسول الله ﷺ مرّ بشعبٍ فيه عُيينةٌ من ماءٍ عذبةٍ فأعجبته لطيبها، فقال: لو اعتزلتُ الناس، فأقمت في هذا الشعب، ولن أفعل حتى أستأذن رسول الله ﷺ، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «لا تفعل، فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته سبعين عامًا، ألا تحبون أن يغفر الله لكم ويدخلكم الجنة...»(١).

ثانيًا: دلالة العقل على تفضيل المتعدي على القاصر.

والمقصود بهذا المسلك أن تتفق العقول السليمة على تقديم عملٍ لتضمنه مصلحةً متعديةً، أو أن يدل استقراء نصوص الشريعة وأحوالها على تقديمه لكونه متعدي النفع.

وذلك أن العقول السليمة قد تشترك في الحكم على بعض الأشياء بالتفضيل باعتبار تعدي نفعها فيصبح الأمر من اليقينيات، بل قد تصبح من المألوف الذي لا يتفطنون له لشدة ظهوره في العقول وتمكنه منها بالفطرة.

ومن أمثلة هذا: أن الاشتغال بكسب العيش من خلال الوظيفة أو الأعمال التجارية عملٌ متعدي النفع إلى من يعولهم المرء، والانقطاع للعبادة عملٌ قاصر النفع على صاحبه، ولذا فإن العقول السليمة تدل على أن الاشتغال بكسب العيش في هذه الحال أفضل من الانقطاع للعبادة، لاقتصار نفعها ومصلحتها على فاعلها.

كما أن الاشتغال بأعمال إغاثة المنكوبين في الكوارث الطبيعية والحروب عملٌ متعدي النفع، والاشتغال بنوافل العبادات عملٌ قاصر النفع، ولذا كان الاشتغال بأعمال إغاثة المنكوبين في تلك الحال أفضل، وقد دلَّ على

(١) أخرجه أحمد في مسنده(١٥/٤٧٣-٤٧٤)، (١٦/٤٥٨)، والترمذي في سننه (٤/١٨١)، والحاكم في المستدرك(٢/٧٨)، وقال: «حديثٌ حسنٌ».

تفضيلها استقراء نصوص الشرع، التي دلت على تفضيل كل معروفٍ يصل أثره إلى الخلق.

ثالثًا: دلالة العرف على تفضيل المتعدي على القاصر.

والمقصود بهذا أن تدل عادة عامة الناس على تفضيل عملٍ لكونه متعدي النفع.

وهذا يعني أن العرف هنا مستندٌ في نشأته إلى تحقق المصلحة المتعدية في العمل، ومن أمثلة هذا: أن الاشتغال بالمهن والحِرَف التي تعزز الصناعة والإنتاج، وتؤدي إلى اكتفاء البلاد من العاملين فيها، تعد من الأعمال المتعدية، وهذا بخلاف الاشتغال بالمهن التي لا تعزز الإنتاج، ويكون نفعها قاصرًا على صاحبها، وهذا التفضيل مصدره العرف المستند إلى مراعاة المصلحة الراجحة المتعدية النفع.

المبحث الرابع
ضوابط التعدي في الأعمال

هذه القاعدة تدور حول وصفي التعدي والقصور، وهما من الألفاظ التي يتبادر للذهن طرف من معناهما، ومع ذلك أرى أن من المناسب عرض بعض الضوابط التي يمكن من خلالها الحكم على العمل بأنه متعدٍّ أو قاصرٌ، وهذه الضوابط ليست مطلوبة على سبيل الاجتماع، ولكن المقصود منها تقريب الحكم بالتعدي أو القصور حسب نوع المسائل الفقهية التي تُجرى فيها هذه القاعدة.

الضابط الأول: أن يتضمن العمل نفعًا متعلقًا بالغير.

فلو لم يتضمن العمل نفعًا -أي أنه تضمن مفسدةً- أو تضمن نفعًا لا يتعلق بالغير فإنه لا يدخل في مفهوم العمل المتعدي المراد في هذه القاعدة.

وحيث إن الأصل فيما يقوم به المكلف من الأعمال أن تتضمن نفعًا؛ إلا أن هذا النفع إن كان متعلقًا بصاحب العمل فقط فإن العمل يكون قاصرًا، وإن كان ممتدًا في أثره إلى الغير كان العمل متعديًا.

الضابط الثاني: أن يكون عملًا بدنيًّا لا عملًا قلبيًّا.

وذلك أن الأعمال القلبية لا تتعدى في نفعها صاحبها؛ إذ لا يتصور تعدي النفع إلى الغير في عمل القلب، وذلك كالإيمان أو التوحيد، ولذا فإن ما يُتصور فيه تعدي النفع لابد أن يكون عملًا بدنيًّا، والمقصود بالعمل البدني ما يشمل الأقوال والأفعال، فيدخل في ذلك العبادات البدنية والعبادات المالية وسائر

تصرفات المكلف القولية والفعلية، وذلك كالزكاة، وتعليم القرآن، والجهاد، وبر الوالدين، وأعمال الإغاثة، وإنقاذ الغرقى والمنكوبين.

وهذا يعني أن أعمال القلوب كالنيات تعد أعمالًا قاصرة النفع على أصحابها.

الضابط الثالث: أن يكون العمل مما تصح النيابة فيه، ويجوز التوكيل فيه.

وذلك أنه إذا كان العمل مما لا يقبل أن يؤدى عن الغير نيابةً أو توكيلًا فإن نفعه سيكون مقصورًا على فاعله، وذلك كالذِّكر وقراءة القرآن، وأما ما يقبل النيابة أو التوكيل كالزكاة أو الصدقة أو أعمال الإغاثة فإن نفعه سيكون متعديًّا إلى غير فاعله، ولذا فإن ما تصح فيه النيابة ويجوز التوكيل فيه، فإنه مظنة أن يكون متعدي النفع.

الضابط الرابع: أن يكون العمل قابلًا لتجاوز نفعه إلى الغير.

وذلك أن بعض الأعمال برغم أنها من الأعمال البدنية إلا أن النفع فيها لا يتجاوز فاعلها، ولا تقبل لأن يتجاوز نفعها، وذلك كالصلاة والصوم والحج؛ فإنهما وإن كانت من الأعمال البدنية أو فيها شائبة البدنية بصورةٍ غالبةٍ إلا أن النفع فيها لا يتجاوز فاعلها، ولا تقبل لأن يتجاوز نفعها إلى الغير، ولذا فهذا النوع من الأعمال هو من الأعمال قاصرة النفع.

المبحث الخامس
شروط إعمال القاعدة

يشترط لإعمال قاعدة المتعدي أفضل من القاصر، وتفضيل المتعدي على القاصر شروطًا يجب مراعاتها عند المفاضلة؛ إذ ليس المتعدي بأفضل من القاصر بإطلاق.

الشرط الأول: تزاحم العملين المتعدي والقاصر وعدم إمكان الجمع بينهما.

وذلك أن المفاضلة بين العمل المتعدي والقاصر وجهٌ من وجوه الترجيح التي يُلجأ إليها لدفع التعارض بين المتماثلات، ومن المتقرر أن كلا العملين المتعدي والقاصر يتماثلان في أن كلًّا منهما عملٌ يصدر من المكلف بقصد النفع وجلب المصلحة، ولذا يتردد في ذهن المكلف المقدّمُ منهما مطلقًا أو في حال تزاحمهما.

والمقصود بتقديم المتعدي على القاصر في هذه القاعدة إنما هو في حال تزاحمهما وعدم إمكان الجمع بينهما من المكلف، بحيث لا يمكنه أداء العملين معًا أو في وقتين مختلفين مع إمكان إدراك مصلحتهما، وحينئذٍ يُلجأ إلى الأخذ بالأرجح؛ لإدراك الفضل في العمل.

وقد تقرر مما تقدم أن العمل المتعدي هو الأرجح في حال تزاحمه مع العمل القاصر؛ لما بيناه من أن المصلحة في العمل المتعدي أرجح وأكثر؛ إذ تتحقق بالعمل المتعدي مصلحتان: نفع صاحبه ونفع الغير، بخلاف العمل القاصر الذي يتحقق به نفع صاحبه فحسب.

وهنا يجدر التنبيه إلى أنه في حال عدم تزاحم العملين المتعدي والقاصر ووجود الخيار للمكلف في فعل أيٍ منهما فإن الأفضلية تثبت لأحدهما باعتباراتٍ أخرى كوجود دليلٍ معينٍ يدل على تفضيل أحدهما على الآخر، أو بحسب رجحان مصلحة أحد العملين على الآخر.

الشرط الثاني: استواء العملين المتعدي والقاصر في الرتبة.

وهذا الشرط يشير إلى أن الأعمال قد تتفاضل بحسب الرتبة باعتبار الحكم، أو باعتبار تحقيقها للمقاصد الشرعية.

وهذا يعني أن المفاضلة بين المتعدي والقاصر في هذه القاعدة يجب أن تكون بين واجبين أو بين مندوبين أحدهما متعدٍّ والآخر قاصرٌ، أو بين عملين يقعان في مرتبة الضروريات، أو في مرتبة الحاجيات، أو في مرتبة التحسينيات.

وبناءً عليه فإنه إذا تزاحم عملان متعدٍّ وقاصرٌ، وحكمهما متفاوتٌ كواجبٍ ومندوبٍ، أو تزاحم عملان متعدٍّ وقاصرٌ ورتبتهما متفاوتةٌ كضروريٍّ وحاجيٍّ، فإنه يقدم الأعلى رتبةً منهما دون التفاتٍ إلى تعديه أو قصوره.

وهذا مثل ما لو تزاحم لدى المكلف الحجُّ الفرضُ وخدمةُ الحُجاج وتقديمُ الإرشاد والتوعيةِ الدينية لهم، فإن حج الفرض مقدمٌ مع أنه عملٌ قاصر النفع على صاحبه على تقديم الخدمة للحُجاج مع أنه عملٌ متعدي النفع، ولا يتأتى إعمال قاعدة (المتعدي أفضل من القاصر) هنا؛ لتفاوت مرتبة الحكم في العملين.

ومثل ما لو تزاحم لدى المكلف صلاة الفرض مع إسعاف المريض عند وجود من يسعفه سواه، فإن صلاة الفرض مقدمةٌ مع أنها عملٌ قاصر النفع على صاحبه على إسعاف المريض في هذه الحالة مع أنه عملٌ متعدي النفع؛ وذلك لاختلاف رتبتهما، فالصلاة الفرض تقع في رتبة الضروريات، وإسعاف المريض في هذه الحال يقع في رتبة الحاجيات.

الشرط الثالث: أن يتعين المكلف للقيام بالعمل المتعدي.

وهذا الشرط يدخل فيه الواجبات العينية، كما يدخل فيه ما يعرف لدى الأصوليين بتعين الواجب الكفائي أو تعين سنة الكفاية.

فإن من المتقرر في علم أصول الفقه أن الواجب الكفائي وكذا المندوب في فعلهما خيرةٌ للمكلف؛ وأن الواجب الكفائي قد يتعين على المكلف في حالاتٍ منها:

أولًا: حال الشروع في الواجب الكفائي(١)، كما لو حضر الصف في القتال، فإنه يتعين عليه، ولا يجوز له الرجوع.

ثانيًا: حال أمر الإمام بالواجب الكفائي(٢)، كما لو استنفر الإمام الناس للجهاد والقتال، فإنه يتعين على كل قادرٍ.

ثالثًا: إذا لم يوجد من يقوم به سواه حقيقةً أو حكمًا قطعًا أو ظنًّا(٣)، كما لو شهد الغريقَ الذي يستغيث شخصٌ واحدٌ يُحسن السباحة، أو لم يشهد الحادثةَ إلا شخصٌ واحدٌ ودُعي للشهادة، أو لم يوجد في البلد إلا طبيبٌ واحدٌ، واحتاج الناس فيه للعلاج.

وكذلك الحال في تعين سنة الكفاية؛ وذلك أن سنة الكفاية تعني أن يقع الامتثال لأمر الاستحباب بفعل البعض، وتنقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحبًّا بل داخلًا في حيز المباح،

(١) اختلف العلماء في حكم تعين فرض الكفاية في حال الشروع فيه؛ فمنهم من أطلق القول بتعينه، ومنهم من أطلق القول بعدم تعينه، ومنهم خص التعين ببعض الفرائض كالجهاد وصلاة الجنازة في حال الشروع فيها دون ما سواها.
انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢/٩٠)، والبحر المحيط (١/٢٥٠)، وسلاسل الذهب (ص١١٦)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص ١٨٨، ١٨٩)، ولب الأصول (ص٢٨) وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٨)، ونثر الورود (٢٢٩).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢/٩١)، والبحر المحيط (١/٢٥١).

(٣) انظر: شرح المحلي مع الآيات البينات (١/٣٢٩)، وتيسير التحرير (٢/٢١٥)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٦)، ومناهج العقول (١/١٢٥).

كما هو الحال في الأذان والإقامة ورد السلام والتشميت[1]، فهذه أعمالٌ مستحبةٌ قد تتعين سنيتها في حق شخصٍ محددٍ؛ وذلك في حال إذا لم يوجد من يقوم بها سواه.

ووجه اشتراط هذا الشرط أن المفاضلة وجه من وجوه الترجيح بين الأعمال المتزاحمة كما تقدم، وهذه المفاضلة لا تتأتى حينما يكون للمكلف خيرةٌ في الإقدام على العمل المتعدي أو الإحجام عنه.

فإذا لم يكن العمل المتعدي متعيناً على المكلف فإنه لا تتأتى المفاضلة بينه وبين العمل القاصر وفق اعتبار التعدي والقصور، بل تثبت الأفضلية لأحد العملين المتعدي والقاصر باعتبارات أخرى كوجود دليلٍ معينٍ يدل على تفضيل أحدهما على الآخر، أو بحسب رجحان مصلحة أحد العملين على الآخر.

وإذا تقرر هذا فإنه يجدر التنبيه إلى أن أبا المعالي الجويني قد ذهب إلى تفضيل فروض الكفايات على فروض الأعيان مطلقاً كما هو ظاهر كلامه؛ لأن المصلحة المتحصلة من القيام بفرض الكفاية مصلحةٌ متعديةٌ تعم الأمة كلها، بخلاف فرض العين، حيث قال: "القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات، وأعلى في فنون القربات من فرائض الأعيان، فإن ما تعين على المتعبد المكلف لو تركه ولم يقابل أمر الشارع فيه بالارتسام اختص الإثم به، ولو أقامه فهو المثاب، ولو فُرض تعطيل فرضٍ من فروض الكفايات لعمَّ المأثم على الكافة على اختلاف الرتب والدرجات، فالقائم به كافٍ نفسه وكافة المخاطبين الحرج والعقاب، وآمِلٌ أفضل الثواب، ولا يهون قدر من يحل محل المسلمين أجمعين في القيام لمهمٍ من مهمات الدين"[2].

وهذا التفضيل المطلق لفرض الكفاية على فرض العين باعتبار تعدي النفع لا يصح إطلاقه، إذ إن فرض العين متعين الأداء من كل مكلفٍ، بخلاف

(١) انظر: البحر المحيط (١/٢٩٢).
(٢) غياث الأمم (ص٣٥٩).

فرض الكفاية الذي لا يتعين أداؤه على كل مكلف، وهذا يعني أن فرض العين لا تبرأ الذمة إلا بفعله من كل مكلف، بخلاف فرض الكفاية الذي تبرأ الذمة منه بفعل بعض المكلفين، وهذا وجهٌ للفرق بينهما كافٍ لتفضيل فرض العين على فرض الكفاية على خلاف ما أطلقه أبوالمعالي الجويني.

إلا أنه يمكن أن يكون لكلام أبي المعالي الجويني وجهٌ مقبولٌ إذا كان مراده حال تعين فرض الكفاية؛ فإن فرض الكفاية في حال تعينه إذا تزاحم مع فرضٍ عينيٍ آخر فإن فرض الكفاية المتعين أفضل من فرض العين باعتبار وجه المفاضلة الذي أشار إليه الجويني فيما نقلناه عنه.

المبحث السادس
الاستدلال للقاعدة

هذه القاعدة دل على معناها عددٌ من الأدلة النقلية والعقلية، ومجموع هذه الأدلة يفيد تفضيل العمل المتعدي على العمل القاصر، وذلك على النحو الآتي:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾﴾ [النساء].

ووجه الدلالة منها أن الآية الكريمة قد نصت على نفي المساواة في الأجر والثواب والدرجة والمكانة بين المتخلفين عن الجهاد في سبيل الله من أهل الإيمان بالله وبرسوله، والمجاهدين في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، وهذا يعني تفضيل المجاهدين في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، وهو عملٌ متعدي النفع، على القاعدين عن الجهاد وهم من أهل الإيمان، وعملهم قاصر النفع عليهم.

الدليل الثاني:

ما ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والقيام؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «إصلاح ذات البين، وفساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين»[1].

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٤٥/٥٠٠)، وأبوداود في سننه (٥/٣٢١)، والترمذي في سننه (٤/٦٣٣-٦٦٤)، وقال: «حديثٌ صحيحٌ».

فقد دل الحديث على تفضيل إصلاح ذات البين، وهو عملٌ متعدي النفع، على التنفل بالصيام والقيام، وهما عملان قاصران على إصلاح النفس، حيث يتعدي أثر إصلاح ذات البين إلى الغير، فيؤدي إلى حصول الاجتماع ونبذ التفرق.

الدليل الثالث:

ما ورد أن رجلًا من أصحاب رسول الله ﷺ مرّ بشعبٍ فيه عُيينةٌ من ماءٍ عذبةٍ فأعجبته لطيبها، فقال: لو اعتزلتُ الناس، فأقمت في هذا الشعب، ولن أفعل حتى أستأذن رسول الله ﷺ، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «لا تفعل، فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته سبعين عامًا، ألا تحبون أن يغفر الله لكم ويدخلكم الجنة...»[1].

فقد دل الحديث على النهي عن التفريط في المصالح المتعدية التي تحصل من الجهاد في سبيل الله من أجل إدراك بعض المصالح التي يقتصر نفعها على الفاعل وحده بالانقطاع للعبادة واعتزال الناس، وهذا دليلٌ على أن العمل الذي يتعدى نفعه أفضل من العمل القاصر.

الدليل الرابع:

ما ورد أن رسول الله ﷺ قال: «رباط يومٍ وليلةٍ خيرٌ من صيام شهرٍ وقيامه...»[2].

فقد دل الحديث على تفضيل الرباط في سبيل الله على الصيام والقيام معًا، وذلك أن الرباط يتعدى نفعه، فيحصل به حماية الثغور والحدود، ومنع العدوان على المسلمين، فأما الصيام والقيام فنفعهما قاصرٌ على فاعلهما، وذلك دليلٌ على أن العمل المتعدي نفعه أفضل من العمل القاصر نفعه على الفاعل وحده.

(١) أخرجه أحمد في مسنده(١٥/٤٧٣-٤٧٤)، (١٦/٤٥٨)، والترمذي في سننه (٤/١٨١)، والحاكم في المستدرك(٢/٧٨)، وقال: «حديثٌ حسنٌ».

(٢) أخرجه مسلمٌ في صحيحه (١٢/٤٧٣).

الدليل الخامس:

ما ورد أن الرسول ﷺ قال: «فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب»[1].

فقد دل الحديث على تفضيل العلم على العبادة، وذلك تفضيلٌ في الجملة، فالعلم نفعه يتعدى إلى من سوى المتعلم، فينتفع منه جمهور الناس، حين يُعلّم الجاهل، ويُرشد الضال، ويصلح الفاسد، ويُصوّب المخطئ، وتقام حدود الله وشريعته، وأما العبادة فيقتصر نفعها على العابد وحده، فدل هذا على أن العمل المتعدي النفع أفضل من العمل الذي يقصر نفعه على صاحبه.

الدليل السادس:

اتفاق العلماء على أن النفع المتعدي أفضل من النفع القاصر على المرء نفسه، وقد نقل ابن الحاج هذا الاتفاق، فقال: "ولا خلاف بين الأئمة في أن الخير المتعدي أفضل من الخير القاصر على المرء نفسه" [2]، وقال أيضًا: "ولا يُختلف أن النفع المتعدي أفضل من القاصر على المرء نفسه بشرط السلامة من الآفات التي تعتوره في ذلك" [3].

وهذا الاتفاق يُقصد به التفضيل في حال التزاحم بين الأعمال المتعدية والقاصرة، ولذا فإن ما سيأتي من وجود مواقف لبعض العلماء بخلاف هذا تُحمل على المفاضلة بين الأعمال المتعدية والقاصرة في حال عدم التزاحم بينها.

الدليل السابع:

أن تفضيل العمل الذي يتعدى نفعه على العمل الذي يقتصر نفعه على

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٣٦/٤٥، ٤٦)، وأبوداود في سننه (٣/٣١٧)، والترمذي في سننه (٥/٤٨)، وابن ماجة في سننه (١/٨١)، والدارمي في سننه (١/٨٣).
(٢) المدخل (١/١٢٦).
(٣) المدخل (٢/٢١٨).

صاحبه هو الملائم عقلًا؛ فإن العمل الذي يتعدى نفعه تتحقق منه مصالح أعم وأكثر أثرًا، وأما العمل القاصر فمصلحته خاصةٌ، ولا شك أن تحصيل المصالح العامة أولى من طلب وتحصيل المصالح الخاصة.

الدليل الثامن:

أن المتقرر شرعًا أن الأعمال تتفاضل بقدر ما فيها من المنفعة والمصلحة والفائدة، ولذا يكون المتعدي أفضل من القاصر؛ لأن المتعدي نفعه أكبر، ومصلحته أعظم، وفائدته أغلب.

المبحث السابع
مواقف العلماء من القاعدة، ومجال إعمالها

تفاوتت مواقف العلماء من قاعدة (المتعدي أفضل من القاصر)، وذلك على النحو الآتي:

الموقف الأول:

من يرى أن هذه القاعدة أغلبية، وليست مطردةً، وإلى هذا ذهب الزركشي، والهيتمي، حيث قال الزركشي: "وأما الشبهة التي استند إليها هذا القائل فمبنيةٌ على أن العمل المتعدي أفضل من القاصر، وليست بقاعدةٍ مطردةٍ"[1]، وقال الهيتمي: "قاعدة أن العمل المتعدي أفضل من القاصر... أغلبيةٌ، لأن القاصر قد يكون أفضل، كالإيمان أفضل من الجهاد"[2]، وقال أيضًا: "الغالب أن العمل المتعدي أفضل من العمل القاصر"[3].

ووجه هذا القول: أن قاعدة (العمل المتعدي أفضل من القاصر) يَرِدُ عليها بعض الاستثناءات التي تخرج من حكمها، ووجود الاستثناء دليلٌ على أن القاعدة لا تنطبق على كل جزئياتها بل على أكثرها، فتكون بهذا قاعدةً أغلبيةً لا كليةً.

الموقف الثاني:

من يرى أن التفضيل بين الأعمال إنما يكون بحسب نفع العمل لصاحبه وحاجته إليه، فقد يكون نفع العمل القاصر لصاحبه أكثر من نفع العمل

(١) المنثور (٣/٣٩).
(٢) تحفة المحتاج (٧/٢٨٩).
(٣) الفتاوى الفقهية الكبرى (٣/٤٣٧).

المتعدي له، فالعبرة بحال نفع العمل لصاحبه لا بالعمل نفسه، وبناءً على هذا القول لا يصح إطلاق التفضيل بين الأعمال باعتبار التعدي.

وهذا الموقف تبناه شيخ الإسلام ابن تيمية فيما ظهر لي من مجموع كلامه في المواضع التي تحدث فيها عن المفاضلة بين الأعمال؛ حيث أشار في أكثر من مناسبةٍ إلى هذا المعنى، فقال: "الأفضل يتنوع بتنوع أحوال الناس"[(١)]، وقال: "الأفضل في حق الشخص هو بحسب حاجته ومنفعته"[(٢)]، وقال: "تفضيل العمل على العمل قد يكون مطلقًا...وقد يكون مقيدًا...وقد يكونان متماثلين في حق الشخص، وقد يكون المفضول في وقتٍ أفضل من الفاضل، وقد يكون المفضول في حق من يقدر عليه وينتفع به أفضل من الفاضل في حق من ليس كذلك"[(٣)]، وقال: "من الأعمال ما يكون جنسه أفضل، ثم يكون تارةً مرجوحًا، أو منهيًا عنه"[(٤)].

على أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد صرح في موضعٍ آخر بأن الفضل بحسب كثرة مصلحة الفعل[(٥)]، وهذا لا يناقض ما أوردناه عنه فيما تقدم بيانه في موقفه في اعتبارات المفاضلة؛ وذلك لأن كثرة مصلحة الفعل إنما تقدر بحسب انتفاع المكلف بالعمل متعديًا أو قاصرًا.

وفي هذا السبيل قرّر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الأعمال لا تتفاضل بالكثرة والقدْر، وإنما تتفاضل بما يحصل في القلوب حال العمل، حيث إن الأعمال تفْضُلُ بنيات أصحابها، وحسن الاتباع[(٦)]، فرُبّ تسبيحةٍ من إنسانٍ أفضل من ملء الأرض من عمل غيره[(٧)].

(١) انظر: الفتاوى الكبرى (٢/٥٠٠).
(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٣/٥٥).
(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/٣٩٩).
(٤) انظر: الفتاوى الكبرى (٢/٥٠٠).
(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦/٣٧).
(٦) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤/٣٧٨)، ومنهاج السنة (٨/٤١٢)، ودقائق التفسير (٢/١٧٠).
(٧) انظر: الفتاوى الكبرى (١/٥).

والذي يظهر أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد اعتمد في مبدأ المفاضلة بين الأعمال على ما يحتف بالعمل من مرجحاتٍ تعود بالنفع على صاحبه، وليس إلى ذات العمل وطبيعته وما يفضي إليه من المصالح المتعلقة بغير فاعله.

الموقف الثالث:

من يرى التفصيل بحسب أحوال التعدي والقصور، وأن القاعدة ليست على إطلاقها، وأنها لو أُخذت بهذا الإطلاق فإنها لا تصح، وإلى هذا ذهب العز بن عبدالسلام، والقرافي، والمقري (١).

ففي حالٍ قد يكون العمل القاصر أفضل من المتعدي، وذلك كالتوحيد والإيمان والإسلام، وأركان الإسلام عدا الزكاة، فقد قال ﷺ: «خير أعمالكم الصلاة» (٢)، وسُئل ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ فقال: «إيمانٌ بالله ورسوله» قيل ثم ماذا؟ قال: «جهادٌ في سبيل الله» قيل ثم ماذا؟ قال: «حجٌ مبرورٌ»(٣).

فقد فضّل النبي ﷺ الإيمان على الجهاد، والإيمان عملٌ قاصر النفع على صاحبه.

وفضّل النبي ﷺ الذِّكر والتسبيح عقب الصلاة على التصدق بفضول الأموال(٤)، ومعلومٌ أن الذِّكر والتسبيح عملٌ قاصر النفع، بخلاف التصدق بفضول الأموال، فهو عملٌ متعدٍّ.

وفي حالٍ أخرى قد يكون العمل المتعدي أفضل من العمل القاصر، كما مرَّ في تفضيل الجهاد في سبيل الله، وهو عملٌ متعدٍّ، على الحج المبرور، وهو عملٌ قاصرٌ.

---

(١) انظر: فتاوى العز بن عبدالسلام (ص١٤٠، ١٤١)، والفوائد في اختصار المقاصد (ص١٢٢)، والذخيرة (٣٥٧/١٣)، والقواعد للمقري (ص١٦٢).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٢٧٦/٥، ٢٨٢)، وابن ماجة في سننه (٣٤٢/١)، وابن حبان في صحيحه(٣٠٥/٣)، والبيهقي في سننه (٤٥٧/١)، والحاكم في المستدرك(٤٣٦/١-٤٣٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٥/٦)، ومسلمٌ في صحيحه (٣٠٧/١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٢٣/٣)، (١٢٣/٢١)، ومسلمٌ في صحيحه (١٣٤/٤)، (٣١٦/٦).

وإنقاذ الغريق في حال القدرة على إنقاذه، أفضل من الاشتغال بالصلاة، ولو كانت فرضًا، ولو ضاق وقتها، لأن إنقاذ الغريق يتعدى نفعه إلى الغير، بخلاف الصلاة فنفعها قاصرٌ على فاعلها وحده.

ثم إن أصحاب هذا الموقف قد جعلوا ضابط التفضيل هنا مرتبطًا بأمرين:

أولهما: رجحان مصلحة العمل، فالعمل الذي تكون مصلحته أرجح يكون أفضل سواءٌ أكان عملًا متعديًا أم قاصرًا.

ثانيهما: ورود النص بتفضيل العمل، فما ورد نصٌّ بتفضيله يكون أفضل وإنْ لم يُدرك سبب رجحانه[1].

ويقرب من هذا الموقف موقف من يرى أن هذه القاعدة مقيدةٌ في واقعها بشرطٍ، وهو أن تكون المصلحة الناتجة عن العمل المتعدي أرجح من المصلحة الناتجة من العمل القاصر، وهو اختيار القرافي[2]، فكأن نص القاعدة عنده: (المتعدي الذي رجحت مصلحته أفضل من القاصر).

وبناءً عليه يصح إطلاق القاعدة بهذه العبارة، إلا أن لها شرطًا يجب تحققه لإعمالها، ولا يجب التصريح به في نصها، ولا يرد عليها الاستثناء كما قال أصحاب الموقف الأول، لأن ما قيل إنه مستثنىً من القاعدة هو غير داخلٍ في القاعدة من الأصل؛ إذ لم ينطبق عليه شرط القاعدة، فكأن نص القاعدة: (المتعدي الذي رجحت مصلحته أفضل من القاصر).

والذي يظهر أن العمل المتعدي أفضل من العمل القاصر مطلقًا في حال تعارضهما، وعدم إمكان الجمع بينهما، وهو المناسب شرعًا، والملائم عقلًا، إذ الشرع والعقل قد دلا على أن العمل الذي رجحت مصلحته وتعدى نفعه

(١) انظر: فتاوى العز بن عبدالسلام (ص ١٤١)، والقواعد للمقري (ص١٦٢).
(٢) انظر: أنوار البروق (٢/١٣١-١٣٣).

أفضل من العمل الذي تكون مصلحته مرجوحةً، أو يكون أثره قاصرًا على صاحبه في حال التعارض وعدم إمكان الجمع.

وأما تفضيل العمل القاصر على المتعدي بناءً على بعض النصوص الواردة فيه، فتحمل على التفضيل المطلق الذي لا يكون في حال التعارض، كتفضيل الإيمان على الجهاد في سبيل الله، أو تفضيله في حالٍ أو وقتٍ أو لشخصٍ دون ما عدا ذلك، وذلك كتفضيل الذكر بعد الصلاة على الصدقة بالمال؛ حيث إن هذا التفضيل إنما هو لأولئك الذين سألوا النبي ﷺ ومن كان مثلهم ممن لا يملك المال للتصدق به، وأما من يملك المال ولا يمكنه التصدق به وإيصاله لمستحقيه إلا إذا ترك الذِّكر، لضيق وقته وخوف فوات تحصيل المستحق، فإن الذي يظهر أن تحصيل بذل الصدقة أفضل من الذكر في حقه.

وهذا مثل تفضيل بعض الأعمال المتعدية على بعض، فقد يحصل أن يفضّل عملٌ متعدٍّ على غيره، وفي موضع آخر يُفضّل عملٌ متعدٍّ آخر، ويكون ذلك بحسب الأحوال أو الأشخاص أو المناسبات، كما ورد في تفضيل بر الوالدين والجهاد في سبيل الله[1]، وورد تفضيل إدخال السرور على المؤمن وقضاء الدين عنه وإطعامه[2]، وورد تفضيل التودد إلى الناس على غيره[3].

وبناءً على ما تقدم فإن الذي يظهر أنه لا يُحتاج إلى تقييد إطلاق القاعدة بمضمون الشرط المذكور -وهو رجحان مصلحة العمل المتعدي- لأن رجحان مصلحة العمل من طبيعة العمل المتعدي، وصاحب العقل السليم والنظر المستقيم يرجّح العمل ذا النفع المتعدي على العمل ذي النفع القاصر.

---

(١) تقدم إيراده.
(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١/٨٤، ٣٠٧)، وفي المعجم الأوسط (١٢/٢٨٢)، وفي المعجم الصغير (٣/٢).
(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٩/٤٤٨)، وفي المعجم الأوسط (١٣/٣٢٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٧/٩٦، ٩٧).

المبحث الثامن
تطبيقات القاعدة

قاعدة (المتعدي أفضل من القاصر) يندرج تحتها ما لا يحصى من التطبيقات الفقهية ذات الارتباط المباشر بموضوع القاعدة، وهذه التطبيقات منها ما هو مسطورٌ في كتب الفقهاء المتقدمين، ومنها ما هو من الوقائع المعاصرة، خاصةً وأن موضوع القاعدة ذا صلة بكثيرٍ من الأعمال التطوعية والخدمية ذات النفع الإنساني، فأخذت هذه القاعدة بذلك بُعدًا واسعًا حتى لدى غير المسلمين؛ إذ إن تحكيم هذه القاعدة يتوافق مع الطبائع السليمة والعقول المستقيمة، ويسير مع الفطرة الإنسانية التي جُبل عليها أصحاب العقول الراشدة في تقديم ما كثرت مصالحه وتعدت منافعه.

وإذا تقرر هذا فمن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة ما يلي:

١. أن الاشتغال بطلب العلم أفضل من الاشتغال بنوافل العبادات [(١)]؛ وذلك أن الاشتغال بطلب العلم يتعدى نفعه، بخلاف نوافل العبادات فإن نفعها قاصرٌ عليها، فإذا كان الاشتغال بنوافل العبادات مؤديًا إلى فوات الدرس، فإن النافلة تترك لأجل إدراك الدرس.

٢. أن بر الوالدين والعمل على قضاء حوائجهما أفضل من الاشتغال بنوافل العبادات [(٢)] إذا لم يمكن تحصيلهما معًا، فإذا كان الاشتغال بنوافل العبادات مؤديًا إلى التفريط في حق الوالدين، فإن النافلة تترك لأجل إدراك برهما.

---

(١) انظر: المنثور (٢/٤٢١)، والأشباه والنظائر للسيوطي (ص٢٧١).
(٢) انظر: فتاوى العز بن عبدالسلام (ص١٤١).

٣. أن إنقاذ الغريق في حال القدرة على إنقاذه، أو من داهمه الحريق، أفضل من الاشتغال بالصلاة، ولو كانت فرضًا، ولو ضاق وقتها، لأن إنقاذ الغريق أو من داهمه الحريق يتعدى نفعه إلى الغير، بخلاف الصلاة، فنفعها قاصرٌ على فاعلها وحده [١].

٤. أن الاشتغال بخدمة الحُجاج وتقديم العون لهم أو الاشتغال بإرشادهم في أحكام المناسك أفضل من حج التطوع، وذلك لأن الاشتغال بخدمة الحُجاج وتقديم العون لهم أو الاشتغال بإرشادهم في أحكام المناسك أعمالٌ يتعدى نفعها إلى الحُجاج، بخلاف حج التطوع، فنفعه قاصرٌ على فاعله وحده.

٥. أن أعمال البر التي ينتفع بها عامة المسلمين، كنشر العلم، والإغاثة بالإطعام والكسوة، أفضل من نوافل العبادات التي يكون نفعها مقصورًا على أصحابها، كالتنفل بالعمرة أو أداء حج النافلة.

٦. أن الاشتغال بالأعمال التطوعية كإسعاف المصابين في الحوادث أو الكوارث أو الحروب، أو توعية الناس بأخاطر الأمراض وسبل الوقاية منها، أفضل من الاشتغال بحضور المؤتمرات والندوات العلمية، وذلك أن هذا العمل نفعه قاصرٌ على صاحبه، بخلاف تلك الأعمال؛ فإن نفعها يتعدى إلى عموم الخلق.

٧. أن توجيه أعمال التبرعات المالية وميزانيات المشاريع الإنشائية والتشغيلية إلى ما يتعدى نفعه أفضل من توجيهها إلى الأعمال القاصرة النفع أو ما فيها شائبة القصور، فتوجيه أعمال التبرعات المالية لدعم الأعمال الإنسانية كإسعاف المصابين والمنكوبين في الحروب أو لدعم مشاريع مكافحة الفقر أفضل من توجيهها لأعمالٍ تعود بالنفع على صاحبها فقط.

(١) انظر: فتاوى العز بن عبدالسلام (ص١٤١).

٨. أن نزع ملكية العقار للمصلحة العامة أفضل من إبقاء العقار في ملك صاحبه، لأن نزع العقار في هذه الحالة يتعدى نفعه لعامة الناس، بخلاف إبقاء العقار في ملك صاحبه فإن نفعه قاصرٌ عليه.

٩. أن التسعير على التجار وإجبارهم على البيع بقيمة المثل في حال شُح السلع الاستهلاكية في السوق، وحبس التجار لما عندهم من هذه السلع، أفضل من تركهم يبيعون وفق ما يشاؤون؛ لأن التسعير في هذه الحال يتعدى نفعه لعموم الناس بخلاف ترك التجار يبيعون كيف يشاؤون؛ حيث إن نفع ذلك قاصرٌ عليهم.

١٠. أن الاشتغال بالأعمال التي يتعدى نفعها كالتعليم والقضاء بين الناس والإصلاح بينهم والطب والتمريض وما يحصل به إنقاذ الناس والدفاع عنهم من الأعمال العسكرية أفضل من الاشتغال بالأعمال التي يقصر نفعها على صاحبها كالاشتغال بأعمال الرعي مثلاً إذا كان لأجل نفع النفس فحسب.

المبحث التاسع
المفاضلة بين الأعمال المتعدية

لما كان موضوع هذه القاعدة متعلقًا بالمفاضلة بين الأعمال المتعدية والأعمال القاصرة، ولما كانت بعض الأعمال القاصرة مما يمكن أن تلحقه شائبة التعدي في النفع بوجهٍ ما، فقد ناسب أن نختم الكلام على هذه القاعدة بالكلام على المفاضلة بين الأعمال المتعدية في حال تزاحمها.

فلا يخفى أن الأعمال تتفاوت عند الله عز وجل بحسب فضلها وأجرها، وذلك يختلف باختلاف رتب مصالحها في الفضل والشرف، وكل عملٍ يتفاوت بتفاوت ما يجلبه من نفعٍ أو يدفعه من ضرٍّ، وعلى هذا تتقدر الأجور والآثام، لأن الشأن في الشريعة التقديم بقوة المصلحة، ولذا فإذا أراد المكلف تحقيق مصالح الشريعة فيجب عليه أن يختار من الأعمال أفضلها وأكملها.

فالأعمال المتعدية تتمايز وتتفاضل فيما بينها على حسب شمول نفعها وامتداده للآخرين، فكلما كانت الأعمال المتعدية أكثر اتساعًا وشمولاً في أثرها حازت مزيدًا من الفضل والرجحان؛ فالعمل الذي يتعدى نفعه إلى أهل البلد كلهم أفضل من العمل الذي يتعدى نفعه إلى بلدٍ خاصٍّ أو قُطْرٍ معينٍ.

وهذا ما نبه إليه ابن حجرٍ في معرض بيانه لقول الرسول الله ﷺ: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»[1]، وما قد يُفهم منه من تفضيلٍ لتعليم القرآن على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله، حيث

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه (٢٧/١٧) برقم (٥٠٢٧).

قال: "فإن قيل: فيلزم أن يكون المقرئ أفضل ممن هو أعظم غَناءً في الإسلام بالمجاهدة والرباط والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلًا.

قلنا: حرف المسألة يدور على النفع المتعدي، فمن كان حصوله عنده أكثر كان أفضل"[1].

وفي هذا الشأن قرر العلماء أنه إذا اتحد جنس الصفات كان المتصف بأكثرها أفضل من المتصف بأقلها، وأنه كلما زادت الصفات زاد التفضيل، والقدر الزائد يزداد به الفضل.

وأما إذا اختلفت الأوصاف فإن التفضيل يكون بأشرف الأوصاف قدرًا وأجلها فائدةً.

ولذا فإن الأعمال المتعدية يُفاضل بينها إذا تزاحمت بمقدار ما تتصف به من تعدي النفع، ومعيار قياس تعدي النفع هنا هو العموم والشمول الذي يتحقق من خلالها، فكلما كان العمل أكثر تعديًا وشمولًا في النفع كان أفضل، وقد ورد عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قال: "الفضل بحسب كثرة مصلحة الفعل"[2].

وبناءً عليه سيكون ذلك المقدار والوصف الزائد من الفضل بين الأعمال المتعدية محل اجتهادٍ، ما لم ترد نصوصٌ بتفضيل عملٍ على عملٍ وتقديمه عليه.

وينبني على ما تقدم كثيرٌ من الفروع الفقهية التي تتزاحم فيها الأعمال المتعدية، وتكون المفاضلة بينها بحسب تعدي نفعها، ومن ذلك مثلًا: المفاضلة بين بعض المهن المشروعة كالصناعة والتجارة والزراعة، فإنها تتفاضل فيما بينها بحسب تعدي نفعها للمجتمع، فحيث تقلّ الأقوات ويحتاج

(١) فتح الباري (٩/٧٦).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٦/٣٧).

المجتمع إلى الغذاء تكون الزراعة أفضل، وحيث تكثر الأقوات ويُحتاج إلى الصناعة لتحقيق الاكتفاء الذاتي للمجتمع تكون الصناعة أفضل، وعندما تتوافر الزراعة والصناعة ويُحتاج إلى من ينقل ذلك الإنتاج إلى البلاد الأخرى تكون التجارة أفضل، فتتفاوت رتب هذه الأعمال وأفضليتها بحسب ما تحققه من النفع المتعدي.

الخاتمة

اتضح لنا مما تقدم جملةٌ من الأمور التي تقررت من خلال ترديد النظر في مباحث هذه الدراسة، ولذا فإنه يمكن القول إن من أهم النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة ما يلي:

١. تقررت لنا أهمية قاعدة (المتعدي أفضل من القاصر)، وتعدد تطبيقاتها في الزمن السابق، وتجدد الحاجة إليها في الزمن الحاضر.

٢. تبين لنا أن هذه القاعدة لم تأخذ حقها من البحث والتحقيق لدى من ألفوا في القواعد الفقهية، كما لم تحظ بالدراسة والتدقيق لدى الباحثين المعاصرين.

٣. أن من أعظم فوائد العلم بحقيقة المفاضلة وأنواعها وتحرير أسبابها أن تقي من الخلط بين الفاضل والمفضول، فربما فُضّل عملٌ على عملٍ، ورُجّح دون وجه ترجيح أو تفضيل، وربما فُضّلت بعض الأعمال تفضيلًا مطلقًا، وفضلها مقيدٌ، أو العكس.

٤. أن للمفاضلة بين الأعمال أسبابًا يحسن إدراكها، ليسهل الوقوف على وجوه المفاضلة بين الأعمال المتزاحمة، وأن أكثر الخطأ الواقع في التفضيل يرجع إلى عدم إدراك الأسباب الشرعية الصحيحة للتفضيل، أو عدم التفريق بين وجوه التفضيل مقيدًا أو مطلقًا جنسًا أو أفرادًا.

٥. تقرر في أثناء هذا البحث أنه لم يرد في الشرع تحديد أسباب المفاضلة بين الأعمال، إلا أنه قد ورد في مناسباتٍ مختلفةٍ تفضيل بعض الأعمال على بعضٍ، ومن مجموع هذه المناسبات قد يحصل تقريب هذه الأسباب.

٦. أنه باستقراء مواضع التفضيل في أحكام الشرع تقرر منها أن أسباب التفضيل ترجع إلى سببٍ واحدٍ عامٍ، وهو: عِظَم المصلحة المترتبة على القيام بالعمل.

٧. أن تفضيل الأعمال باعتبار تعدي نفعها تندرج تحت موضوع المفاضلة بين الأعمال من جهة نوع العمل أو ثمرته، وهي معرّف من معرفات عظم المصلحة التي هي سبب التفضيل بين الأعمال كافة.

٨. أن المفاضلة بين المتعدي والقاصر، وتقديم العمل المتعدي، له مسالك اعتبرها الشرع وأقرها، وهذه المسالك يمكن استخدامها لكشف الفاضل وتمييزه عن المفضول، وباستقراء أحوال المفاضلة بين المتعدي والقاصر تم حصر مسالك المفاضلة في دلالة النص الشرعي ودلالة العقل ودلالة العرف.

٩. أن لتعدي النفع في العمل والحكم بكون العمل متعدي النفع معرفاتٌ تم عرضها من خلال ضوابط التعدي في العمل.

١٠. أن لإعمال قاعدة (المتعدي أفضل من القاصر) شروطًا يجب تحققها، وهذه الشروط تم استنباطها من واقع تطبيقات هذه القاعدة، ولم أجد من نص عليها من العلماء والباحثين الذين تعرضوا لبحث هذه القاعدة.

١١. أن ملاحظة شروط إعمال القاعدة لها أثرٌ مباشرٌ في تحديد مجال

إعمالها، كما أن لملاحظتها أثرًا في التوفيق بين مواقف العلماء تجاهها، والتقريب بين آرائهم في صحة الاستناد إليها.

١٢. أنه يشترط لإعمال قاعدة (المتعدي أفضل من القاصر) أن يتزاحم العملان المتعدي والقاصر، فلا يمكن الجمع بينهما، وأن يستوي العملان في الرتبة، وأن يتعين المكلف للقيام بالعمل المتعدي.

١٣. اتضح لدينا أنه قد دل على معنى هذه القاعدة عددٌ من الأدلة النقلية والعقلية، ومجموع هذه الأدلة يفيد تفضيل العمل المتعدي على العمل القاصر.

١٤. تقرر من خلال هذا البحث أن العمل المتعدي أفضل من العمل القاصر مطلقًا في حال تعارضهما، وعدم إمكان الجمع بينهما، وهو المناسب شرعًا، والملائم عقلًا، وأما تفضيل العمل القاصر على المتعدي بناءً على بعض النصوص الواردة فيه، فتحمل على التفضيل المطلق الذي لا يكون في حال التعارض.

١٥. أن الذي يظهر أنه لا يُحتاج إلى تقييد إطلاق القاعدة بمضمون شرط رجحان مصلحة العمل المتعدي؛ لأن تعدي النفع من طبيعة العمل المتعدي، وصاحب العقل السليم والنظر المستقيم يرجّح العمل ذا النفع المتعدي على العمل ذي النفع القاصر.

١٦. اتضح لنا أن لهذه القاعدة تطبيقات في المجال الفقهي قديمًا وحديثًا، ولذا يكثر دوران هذه القاعدة على ألسنة العلماء والباحثين في مقام التعليل والتوجيه والاستدلال في كثير من القضايا المعاصرة.

١٧. أن تحرير هذه القاعدة وتحقيق مسائلها مما يفيد في إيضاح بعض الحقائق المتعلقة بما يعرف بفقه الأولويات أو فقه الموازنات، وهما

موضوعان متداخلان مع موضوع المفاضلة بين الأعمال، وقاعدتنا ذات صلة وثيقة بهذه الموضوعات.

١٨. تقرر لدي أن إطلاق هذه القاعدة بهذه العبارة (المتعدي أفضل من القاصر) إطلاقٌ صحيحٌ، إذا روعيت شروط إعمال القاعدة التي أشرنا إليها في أثناء البحث، وبناءً عليه تكون هذه القاعدة قاعدةً كليةً لا أغلبيةَ.

هذا ما تيسر تحصيله في هذا البحث، وبختام خاتمته نحمد الله تعالى على تمامه، ونسأله تعالى التوفيق والقبول، وصلى الله وسلم على نبينا محمدٍ، وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

١. الأشباه والنظائر، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، جلال الدين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

٢. أنوار البروق في أنواء الفروق، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، وبهامشه إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط، الناشر دار عالم الكتب، بيروت.

٣. البحر المحيط، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق د. عمر سليمان الأشقر ود. عبدالستار أبوغدة، ود.محمد سليمان الأشقر، والشيخ عبدالقادر العاني، طبع بدار الصفوة بالقاهرة، الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ط / ١، ١٤٠٩ه، – ١٩٨٨م.

٤. بدائع الفوائد، لمحمد بن أبي بكر أيوب ابن القيم، تحقيق هشام عبدالعزيز عطا، عادل عبدالحميد العدوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط/ ١، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

٥. تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دراسة وتحقيق: عبدالله محمود عمر محمد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

٦. تيسير التحرير، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٧. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق علي حسن ناصر وآخرين، دار العاصمة، ط/ ١، الرياض، ١٤١٤هـ.

٨. دقائق التفسير، لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن

عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق محمد السيد الجلنيد، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط / ٢، ١٤٠٤هـ.

٩. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد بوخبزة، الناشر دار الغرب الإسلامي، ط / ١، ١٩٩٤م.

١٠. سلاسل الذهب، لبدر الدين الزركشي، تحقيق ودراسة محمد المختار ابن محمد الأمين الشنقيطي، الناشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، ومكتبة العلم بجدة، ط / ١، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.

١١. سنن ابن ماجة، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ)، حقق نصوصه، ورقم كتبه، وأبوابه وأحاديثه، وعلق عليه محمد فؤاد عبدالباقي، الناشر المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع بإستانبول، تركيا.

١٢. سنن أبي داود، للحافظ سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، مطبوع مع شرحه عون المعبود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، ومعه شرح الحافظ شمس الدين ابن قيّم الجوزية، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١٣. سنن الترمذي (جامع الترمذي)، للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، مطبوع مع شرحه تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، لأبي العلا محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري (ت١٣٥٣هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٤. سنن الدارمي، لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، الناشر دار القلم بدمشق، ط / ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩١م.

١٥. السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط / ١، ١٣٤٦هـ.

١٦. السنن الكبرى، لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، حققه وخرّج أحاديثه حسن عبدالمنعم شلبي، وأشرف على التحقيق شعيب الأرناؤوط، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٧. شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي، المعروف بابن النجار، تحقيق د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، الناشر مكتبة العبيكان بالرياض، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٨. شرح النووي على صحيح مسلم، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،، ط/٢، ١٣٩٢هـ.

١٩. شرح المحلي على جمع الجوامع، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي، مطبوع مع الآيات البينات، لأحمد بن قاسم العبادي، تحقيق زكريا عميرات، الناشر دا رالكتب العلمية، بيروت، ط / ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢٠. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط/ ٣، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٢١. صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان البستي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الناشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣ / ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٢. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٣. عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، لمحمد بن عبدالله بن العربي، الناشر دار العلم للجميع، بيروت.

٢٤. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د.مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، الناشر مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط/١، ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م.

٢٥. غياث الأمم والتياث الظلم، لعبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني،

تحقيق د. فؤاد عبدالمنعم، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية، ط/ ١، ١٩٧٩م.

٢٦. الفتاوى، للعز بن عبدالسلام، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالفتاح، الناشر دار المعرفة، بيروت، ط / ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٧. الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، الناشر دار المعرفة، بيروت، ط/١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٠م.

٢٨. الفتاوى الكبرى الفقهية على مذهب الإمام الشافعي، لأحمد بن محمد بن محمد بن علي ابن حجر الهيتمي، دراسة وتحقيق: عبدالقادر بن أحمد ابن علي الفاكهي المكي، ضبطه وصححه: عبداللطيف عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٢٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

٣٠. الفوائد في اختصار المقاصد، لعز الدين بن عبدالسلام، تحقيق إياد الطباع، الناشر دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، ط / ١، ١٤١٦هـ /١٩٩٦م.

٣١. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، لمحمد ابن عبدالرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، ط/١، مصر، ١٣٥٦هـ.

٣٢. قضاء الأرب في أسئلة حلب، لتقي الدين السبكي الكبير، تحقيق محمد عبدالمجيد، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ١٤١٣هـ.

٣٣. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لعز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السُّلمي، تحقيق: د. نزيه حماد، ود. عثمان ضميريه، ط / ١، دار القلم، دمشق.

٣٤. القواعد، لعبدالله محمد بن محمد المقري، تحقيق الدكتور محمد الدردابي، الناشر دار الأمان بالرباط.

٣٥. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، لعلي بن عباس البعلي الحنبلي الشهير بابن اللحام، تحقيق وتصحيح محمد حامد الفقي، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط / ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٣٦. لب الأصول، لأبي يحيى زكريا الأنصاري، مطبوع بهامش شرحه غاية الوصول، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.
٣٧. لسان العرب، لمحمد بن مكرم الأنصاري (ابن منظور)، الناشر المؤسسة المصرية، والدار المصرية، طبعة مصورة عن طبعة بولاق.
٣٨. المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المطبعة المنيرية، مصر.
٣٩. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم وابنه محمد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٤٠. المدخل، لأبي عبدالله محمد بن محمد العبدري المعروف بابن الحاج، الناشر مكتبة التراث، القاهرة.
٤١. المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبدالله الحاكم، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط / ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٤٢. المسند، لأحمد بن حنبل الشيباني، الناشر مؤسسة قرطبة، مصر.
٤٣. المعجم الأوسط، للحافظ الطبراني، تحقيق د. محمود الطحان، الناشر مكتبة المعارف بالرياض، ط / ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٤٤. المعجم الصغير، للحافظ الطبراني، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، الناشر المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٨هـ -١٩٦٨م.
٤٥. المعجم الكبير، للحافظ الطبراني، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، الناشر مركز إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالجمهورية العراقية، ط / ٢.
٤٦. المفاضلة في العبادات قواعد وتطبيقات، لسليمان بن محمد النجران،

الناشر مكتبة العبيكان، ط/١، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.

٤٧. المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق عبدالفتاح أبوغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط/ ٢، حلب، ١٤٠٢هـ.

٤٨. مناهج العقول شرح منهاج الوصول، لمحمد بن الحسن البدخشي، مطبوع معه شرح الأسنوي نهاية السول، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط م ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

٤٩. المنثور في القواعد، لمحمد بن بهادر الزركشي، تحقيق د. تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة/ ٢، ١٤٠٥هـ.

٥٠. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، مصر، ط / ١، ١٤٠٦هـ.

٥١. الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٨هـ.

٥٢. نثر الورود على مراقي السعود، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق وإكمال تلميذه د.محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، الناشر محمد محمود الخضر القاضي، ط / ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٥٣. وصف التفصيل في كشف التفضيل، لعز الدين بن عبدالسلام، ومعه مقدمة في تفاضل المخلوقات، لمحمد الأمين الشنقيطي، عناية عبدالله نذير أحمد، المكتبة المكية، ومؤسسة الريان، بيروت، ط/ ١، ١٤٢٠هـ.

فهرس المحتويات

أُميَّة الشريعة
وأثرها في الأحكام

إعداد:
د. وليد بن فهد الودعان
الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه
بكلية الشريعة بالرياض

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فإن مما لا يخفى أهمية المقاصد وعناية العلماء بها، حتى عدَّها بعض العلماء من متطلبات الاجتهاد وشروطه [1]، ولا شك أن الجمع بين الألفاظ والمعاني والمقاصد شأن أكابر العلماء ومحققي النظر، بل قد عابوا الاقتصار في النظر على الألفاظ دون المقاصد، وضرب لذلك العلاّمة ابن القيم مثالًا مستظرفًا، فقال: "وما مَثَل من وقف مع الظواهر والألفاظ، ولم يراع المقاصد والمعاني، إلا كمَثل رجل قيل له: لا تسلِّم على صاحب بدعة، فقبَّل يده ورجله ولم يسلِّم عليه، أو قيل له: اذهب فاملأ هذه الجرة، فذهب فملأها، ثم تركها على الحوض، وقال: لم تقل: ايتني بها" [2].

وقد راق للمتأخرين أن يتوسعوا في المقاصد توسعًا كبيرًا، حتى أصبحت في زمننا هذا تمثّل علمًا مستقلًّا، ومع هذا التوسع المشهود أصبحت قواعده ومباحثه مرتعًا مُشاعًا لكل راغب، ولو لم يكن من أهل الاختصاص أو العناية؛ فكتب فيها المفكرون والكتاب، وتسوَّروا حمى الشريعة من قبلها،

(١) ينظر: الموافقات (٥/٤١).

(٢) إعلام الموقعين (٤/٥٢٧).

وظنّوا أنهم يصلون إلى مرامهم من فهم الشريعة بفهمها؛ فهي أخصر طريق إلى معرفة الأحكام الشرعية، فقطعوا بصنيعهم ذلك بين كليات الشريعة وجزئياتها، فهؤلاء "أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتفلّتت منهم فلم يعوها، واستحيوا حين سُئلوا أن يقولوا لا علم لنا، فعارضوا السنن برأيهم، فضلّوا وأضلّوا كثيرًا"(١).

هذا مع حسن الظن بهم، وإلا فمِنْ دونهم فئة قصدت الطعن في الشريعة؛ فاتَّخذت من المقاصد سُلّمًا للوصول إلى مأربها، وستارًا لبَّست به على العامة، وتصيَّدت به من لا يسعه التمييز بين الزيف والحق، وهم يعلمون أنه لا يمكن للباطل أن يروج إلا إذا ضُمَّ إليه شيءٌ من نور الحق: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة:٤٢]، قال شيخ الإسلام: "ولا يَنفق الباطل في الوجود إلا بشوْب من الحق"(٢).

ومن هنا عظمت المسؤولية على أهل العلم والاختصاص، فلم يقتصر الأمر على بيان الحق، بل وردِّ اللَّبس والشُّبه، وإن من الموضوعات المقاصدية التي لها حضور علمي بيِّنٌ: أمية الشريعة، ومِنْ أنْ طرح الشاطبي نظرته حول هذا المقصد كان هذا الطرح مثارًا للإشكال، وموضعًا للنقاش والسجال، ومحلًّا لقصور النظر، بل وتُكأة لبعض أهل الباطل في دعوى النقص في الشريعة، ولما سبق، ولحاجة الموضع لجمع كلام العلماء، ومحاولة فهمه وتقريب النظر فيه: رأيت بحث هذا الموضوع، وبيان أثره في الأحكام والمقاصد، وعنونت لهذا البحث بـ: أمية الشريعة وأثرها في الأحكام، ومما يبيّن أهمية هذا البحث:

أولًا: علاقته الوثيقة بعلم المقاصد، وهو من علوم الكَملة المجتهدين.

(١) قالها الفاروق عمر رضي الله عنه في أهل الرأي، رواها عنه الهروي في ذم الكلام وأهله، باب التغليظ في معارضة الحديث بالرأي (٢/١٠٤/٢٥٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٥/١٩٠).

ثانيًا: أنه يبحث مسألة من المسائل المشكِلة، وبخاصة في وقتنا الحاضر، وقد اتَّخذها بعض المغرضين كما سلف ذريعة للتنقيص في الشريعة المطهّرة، واستنكرها آخرون دِفاعًا منهم عن حِياض الدين، وظنًّا منهم أن إثباتها معارض للحقائق الشرعية.

ثالثًا: أن كلام أهل العلم حول هذه المسألة قبل الشاطبي كان مُقتضبًا، وهو بحاجة إلى جمعه وبيان مقاصده، ومن هنا ظنّ بعض الباحثين أن الشاطبي ابتدع القول فيها على غير مثال سابق، وأنَّه لا أصل لهذا القول في كلام من سبقه.

والهدف من هذا البحث:

أولًا: تحرير النظر في المراد بأمية الشريعة، وبيان أن الخطأ في بيان معناها هو مثار الإشكال، وهو سبب وقوف بعضهم موقف المعارضة.

ثانيًا: بيان موقف العلماء من هذه المسألة.

ثالثًا: بيان الأدلة التي تثبتها، والجواب عن الاعتراضات الواردة عليها.

رابعًا: توضيح أثرها في المقاصد والأحكام.

هذا، وقد وقفت على كثير من المقالات المختصرة التي تعرَّضت لهذا الموضوع، والتي في غالبها تقتصر على بيانٍ موجز لرأي الشاطبي، وأحيانًا عرض موقف بعض العلماء والباحثين حياله، أمثال الشيخ محمد عبدالله دراز، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ومنها:

١. مقالة بعنوان: نظرية أمية الشريعة لدى الإمام الشاطبي للدكتور: أشرف حسن منصور، وهي في سبع صفحات، وقد تعرض فيها لرأي الشاطبي مع التعليق عليه.

٢. مقالة بعنوان: شريعة أمية لأمة أمية ١-٢ للدكتور: أنور إبراهيم منصور، وهي في أربع صفحات، وقد تعرَّض لرأي الشاطبي باختصار، وموقف دراز وابن عاشور.

وفي الباب أيضًا بعض البحوث التي وقفت عليها، وهي:

أولًا: الأمية في المنظور الإسلامي، للباحث: مصطفى بن عيد الصياصنة، بحث منشور ضمن مجلة البحوث الإسلامية: عدد: ٤٥. (من صفحة ١٢١-١٧٧).

وهو بحث جيد ماتع، وقد تطرَّق فيه للآيات الواردة في وصف الأمية، وبخاصة وصف النبي ﷺ بالأمي وكلام المفسرين حوله، ومناقشة كتابته ﷺ، وأطال في ذلك، ثم تعرَّض لمدلولات الأميَّة ومعانيها في اللغة وكلام علماء التفسير، ومعناها في الشرع.

ولم يتعرَّض لموقف العلماء من وصف الأميَّة وبيان معناها، كما لم يبيِّن أثرها في الأحكام.

ثانيًا: المقاربة السجالية لمفهوم أمية الشريعة في الفكر المقاصدي، للباحث إسماعيل الحسني، بحث منشور على الشبكة، في (١٥ صفحة) تعرَّض لرأي الشاطبي باختصار، ثم موقف محمد الطاهر ابن عاشور، وعبد الله دراز، وعلاَّل الفاسي، وعرَض لمعنى الأمية عندهم.

ولم يتعرَّض لأثر هذا المقصد، ولا للأدلة، ولا لموقف العلماء الآخرين، وكان عرضه للمعنى مقتضَبًا.

ثالثًا: فضيلة الأُمِّية وبراءتها من يقين الحساب الفلكي في رؤية الهلال، للباحث: عز الدين كزابر، بحث منشور على الشبكة العنكبوتية،

وقد وقفت عليه في آخر البحث، وهو من أجود البحوث في المسألة، وقد تعرَّض لمعنى الأمية واستعمالاتها في النصوص، وأطال في هذا، وردّ على بعض الكاتبين حول الموضوع.

لكنه لم يدرس موقف العلماء من وصف الأمية، ولم يبيّن أثره في الأحكام.

وليس المقصود من هذا العرض بيان النقص في هذه الدراسات، فإنّ كل باحث قصد جانبًا من المسألة، وما من دراسة إلا وستجد لها تميّزًا في جانب معيّن، وإنما الغرض بيان ما يمكن أن يضاف في هذا البحث.

وقد قسَّمت البحث إلى مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة. أما المباحث فهي:

المبحث الأول: المراد بأمية الشريعة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المراد بالأمية.

المطلب الثاني: المراد بالشريعة.

المطلب الثالث: المراد بأمية الشريعة.

المبحث الثاني: موقف العلماء من أمية الشريعة.

المبحث الثالث: الأدلة والترجيح.

المبحث الرابع: أثر أمية الشريعة على الأحكام الشرعية.

وفي الخاتمة، بينت أهم نتائج البحث.

وقد سلكت في البحث المنهج العلمي المتبع، وخلاصته:

١. الاستقراء التام للمصادر والمراجع المتقدِّمة والمتأخرة بحسب الإمكان.

٢. جمع أقوال العلماء والباحثين حول الموضوع، مع الحرص على تحقيق نسبة الأقوال بالرجوع إلى المصادر المعتبرة.

٣. الرجوع في الموضوع لكتب الاختصاص، وغيرها مثل كتب التفسير وشروح السنة.

٤. الجمع بين الجانبين النظري والتطبيقي، وذلك ببيان أثر أمية الشريعة في الأحكام الشرعية، مع بيان شيء من النوازل المتعلّقة بها.

٥. الإحالة إلى المصدر بذكر اسمه والجزء والصفحة إذا كان النقل منه بالنص، وبذكر ذلك مسبوقًا بكلمة (ينظر) إذا كان النقل منه بالمعنى.

٦. العناية بالتوثيق لكل ما أذكر، وعزو نصوص العلماء والباحثين إلى كتبهم مباشرة إلا إن تعذر ذلك.

٧. عزو الآيات ببيان اسم السورة، ورقم الآية في صلب البحث بعد ذكر الآية مباشرة، وتخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث.

٨. ذكر المعلومات المتعلِّقة بالمصادر والمراجع بعد نهاية البحث.

هذا وإني لأرجو الله تعالى التوفيق والتسديد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

المبحث الأول
المراد بأمية الشريعة

أمية الشريعة مركب إضافي، ولذا يحسن تعريف كل مفردة أولًا، ثم توضيح اللفظ باعتبار التركيب، وفيما يلي من المطالب توضيح ذلك:

المطلب الأول
المراد بالأمية

أصل الكلمة: أم، وهذه الكلمة تطلق باختلاف حركاتها على معان متعددة جمعها ابن فارس، فقال: «وأمّا الهمزة والميم فأصلٌ واحدٌ، يتفرّع منه أربع أبواب، وهي الأصل، والمرجِع، والجماعة، والدِّين، وهذه الأربعة متقاربة، وبعد ذلك أصولٌ ثلاثة، وهي القامة، والحين، والقَصْد»(١).

ولعل ما يهمّنا هنا من هذه المعاني:

أولًا: الأصل والمرجع، ومنه يقال: أُمُّ الشَّيءِ أصله، والأمّ الوالدة، وَتطلق على الْجدَّة(٢).

وكلُّ شيءٍ يُضّمُّ إليه ما سواه مما يليه، فإنّ العربَ تسمّي ذلك الشيء: أُمًّا، ومن ذلك أُمُّ الرأس، وهو الدّماغ(٣).

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٢١/١).
(٢) ينظر: الصحاح (١٨٦٣/٥) المصباح المنير (٩) لسان العرب (١٣٥/١) المعجم الوسيط (٢٧/١).
(٣) ينظر: مقاييس اللغة (٢٢/١) المحيط في اللغة (٤٥٨/١٠).

ثانيًا: الجماعة: والأُمَّةُ أَتبَاعُ النبي، والجمع أُمَمٌ[١].

ثالثًا: الطريقةُ والدينُ. يقال: فلانٌ لا أُمَّةَ له، أي لا دينَ له ولا نِحْلَةَ له[٢].

والأُمِّيُّ في كلام العرب الذي لا يحسن الكتابة، قال الفيومي: "والأمي في كلام العرب الذي لا يحسن الكتابة"[٣]، وقيل من لا يقرأ ولا يكتب، قال الصّاحب بن عبّاد: "والأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب"[٤]، وقيَّده بعضهم بمن لا يقرأ من كتاب، قال الراغب: "والأمي هو: الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب"[٥].

وقد اختُلف في نسبته على قولين:

الأول: نسبة إلى الأمِّ: وهو قول الأكثرين[٦]، وهؤلاء على قولين: فمنهم من قال نسبوا إلى الأم؛ لأن الكتابة مكتسبة، فهو على ما ولدته أمُّهُ من عدم العلم بالكتابة[٧]، وقيل نسبة إلى الأم وصفتها؛ لأن هذه صفة النساء غالبًا[٨]، ورجَّحه ابن جرير؛ فقال: "وأرى أنه قيل للأمي أمي نسبة له بأنه لا يكتب إلى أمه؛ لأن الكتاب كان في الرجال دون النساء، فنسب من لا يكتب ولا يخط من الرجال إلى أمه في جهله بالكتابة دون أبيه"[٩].

الثاني: نسبة إلى أُمَّةِ العرب؛ لأن أكثرهم أميّون، فهم على جبلتهم الأولى،

---

(١) ينظر: المصباح المنير (٩).
(٢) ينظر: الصحاح (١٨٦٤/٥) لسان العرب (١٣٢/١).
(٣) المصباح المنير (٩).
(٤) المحيط في اللغة (٤٥٩/١٠)، وينظر: لسان العرب (١٣٨/١)، وقد وقف بعض الباحثين من هذا المعنى موقفًا معارضًا، بل أنكر بعضهم أصله لغة، وعدَّه من المعاني المحدَثة التي ذكرها بعض علماء اللغة بعد عصر جمع اللغة. ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن» للجابري (٩٥)، وللرد عليه: ينظر: الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم (١٣٣-١٣٤).
(٥) مفردات ألفاظ القرآن (٨٧)، وينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٤٣٦/١٧).
(٦) ينظر: الصحاح (١٨٦٣/٥) المصباح المنير (٩) غريب الحديث لابن الجوزي (٤١/١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠١/١٣) عمدة القاري (٢٨٦/١٠).
(٧) ينظر: المصباح المنير (٩) لسان العرب (١٣٨/١).
(٨) ينظر: شرح النووي على مسلم (٢٧٠/٧) فتح الباري (١٢٧/٤).
(٩) جامع البيان (١٥٤/٢).

وقد كانت الكتابة فيهم عزيزة أو عديمة(١)، وهو قول القرطبي(٢)، ورجَّحه ابن تيمية، فقال: "وإنما الأمي هو في الأصل منسوب إلى الأمة التي هي جنس الأميين، وهو من لم يتميّز عن الجنس بالعلم المختص: من قراءة أو كتابة، كما يقال: عامي لمن كان من العامة، غير متميز عنهم بما يختص به غيرهم من علوم"(٣).

وقد اختلف في وجه وصفه ﷺ بالأمي:

فقيل لأنه لا يقرأ ولا يكتب(٤)، وبعبارة أدقّ: لا يكتب ولا يقرأ ما في الكتب؛ لأنه ﷺ كان يقرأ من حفظه، بل كان يحفظ القرآن أحسن حفظ(٥).

وقيل: منسوب إلى الأمة الذين لم يكتبوا لكونه على عادتهم(٦)، أصله أمتي، فسقطت التاء في النسبة كما سقطت في المكي والمدني(٧).

وقيل: من الأمة، وهي الخلقة، ومنه يقال: طوال الأمم: يعني طوال الخلق، فالأمي: باق على ما كان عليه من أصل الخلقة(٨): أي دون تعلم.

وقيل: نسبة إلى أم القرى، وهي مكة(٩).

(١) ينظر: المصباح المنير (٩)، وأيضًا: مقاييس اللغة (٢٨/١) المحيط في اللغة (٤٥٩/١٠) تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) (٢٥/١٥) لسان العرب (١٣٨/١) مفردات ألفاظ القرآن (٨٧) فتح الباري (١٢٧/٤).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٩٨/٧)، وأيضًا: التحرير والتنوير (٥٧٣/١).

(٣) مجموع الفتاوى (١٦٧/٢٥).

(٤) جامع البيان (١٥٤/٢) لسان العرب (١٣٨/١) مفردات ألفاظ القرآن (٨٧)، وذهب بعض العلماء كالسمناني والباجي إلى أن الله علّم نبيَّه القراءة والكتابة، وأنه كتب بيده في صلح الحديبية، وقالوا لا غرابة بعد تحقق معجزة الأمية بأن يطلعه على ما يعرف به ذلك عند الحاجة، ورأوا أن ذلك لا يقدح في كونه أميًّا، ولا يعارض النصوص، بل رأوه زيادة في معجزاته، واستظهارًا على صدقه وصحَّة رسالته، وذلك أنه كتب من غير تعلم لكتابه ولا تعاط لأسبابها، وإنما أجرى الله تعالى على يده وقلمه حركات كانت عنها خطوط مفهومة لمن قرأها، فكان ذلك خارقًا للعادة، وأنكر هذا أكثر أهل العلم. ينظر للخلاف في ذلك: شرح النووي على مسلم (١٩١/١٢) الجامع لأحكام القرآن (٣٥٢/١٣)، سير أعلام النبلاء (١٩٠/١٤).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (٤٣٦/١٧).

(٦) الكشاف للزمخشري (١١٠/٦) الجامع لأحكام القرآن (٢٩٨/٧) فتح الباري (١٢٧/٤) عمدة القاري (٢٨٦/١٠).

(٧) ينظر: تفسير البغوي (معالم التنزيل) (٢٨٨/٣).

(٨) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني (٩٩/١)، وأيضًا: النهاية في غريب الحديث والأثر (٦٨/١) لسان العرب (١٣٥/١).

(٩) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٩٩/٧) تفسير البحر المحيط (٤٠٢/٤).

وعلَّق عليه ابن عطيَّة بقوله: "وهذا ضعيف؛ لأن الوصف بالأُمِّيِّينَ على هذا يقف على قريش، وإنما المراد جميع العرب، وفيهم قال النبي ﷺ: «إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب، الشهر هكذا وهكذا»"[١]. وقيل غير ذلك[٢].

والأميون هم العرب، وقال الفرَّاء: «العرب الذين لم يكن لهم كتاب»[٣]، وسبب تسميتهم تجري فيه الأقوال السابقة في الأمي عدا الثاني منها.

وقد يكون أولى هذه المعاني ليكون أصلًا لغيره بدلالة الاستقراء لموارد الكلمة هو المعنى الأول، فالأمي هو الذي لا يحسن الكتابة ولا يقرأ من كتاب، فهو الباقي على أصل خلقته، ومنه اشتق الأمي، فأصبح وصفًا للنبي ﷺ، وكذلك الأميون، فأصبحت وصفًا ملازمًا غالبًا للعرب، بينما قد يطلق على غيرهم إذا اقتضى الأمر ذلك، رجوعًا للمعنى الأصلي للكلمة[٤]، كما أطلقت على بعض أهل الكتاب الذين يدّعون معرفته، فقال تعالى ذامًّا لهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [البقرة:٧٨]: أي ومنهم فريق لا يكتبون ولا يدرون ما في الكتاب الذي بين أيديهم، وهم ينتحلونه، ويدّعون الإقرار به، ومعرفتهم بما فيه، ولكنهم يتخرَّصون الكذب، ويتقولون الأباطيل كذبًا وزورًا[٥].

ووصف النبي ﷺ بذلك فضيلة له لاستغنائه بحفظه واعتماده على ضمان الله منه بقوله: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾﴾ [الأعلى][٦]، وهو بيان لمعجزة النبوة

(١) المحرر الوجيز (٣٠٦/٥)، والحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لا نكتب ولا نحسب (١٩١٣/٢٧/٣) بلفظ: «إنا أمة أمية: لا نكتب ولا نحسُب، الشهر هكذا وهكذا؛ يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين»، وهو في مسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يومًا (١٠٨٠/٤٨٣/١) بلفظ: (الشهر هكذا وهكذا، وعقد الإبهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا وهكذا، يعني تمام ثلاثين).

(٢) ينظر: المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث (٩٠/١)، وللإفاضة في ذلك ينظر: مقدمة ابن عقيل الظاهري لتحقيقه كتاب الباجي: تحقيق المذهب (١١ وما بعدها).

(٣) نقله في: مفردات ألفاظ القرآن (٨٧).

(٤) وقد أشار إلى شيء من هذا ابن كثير في تفسير القرآن العظيم (٣١٠/١).

(٥) ينظر: جامع البيان للطبري (١٥٦/٢-١٥٧).

(٦) مفردات ألفاظ القرآن (٨٧).

حيث كان ﷺ أعلم الناس مع كونه نشأ أميًّا [1] كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت].

قال القاضي عياض: "كذلك إذا وُصف ﷺ بأنه أمي كما وصفه الله بذلك فهي مدحة له، وفضيلة ثابتة فيه، وقاعدة معجزته؛ إذ معجزته العظيمة في القرآن العظيم إنما هي متعلقة بطريق المعارف والعلوم، مع ما مُنح ﷺ وفُضّل به من ذلك...، ووجود مثل ذلك من رجل لم يقرأ ولم يكتب ولم يدارس ولا لُقّن مقتضى العجب، ومنتهى العبر، ومعجزة البشر، وليس في ذلك نقيصة؛ إذ المطلوب من القراءة والكتابة المعرفة، وإنما هي آلة لها وواسطة موصلة إليها غير مرادة في نفسها، فإذا حصلت الثمرة والمطلوب استغنى عن الواسطة والسبب" [2].

ومن هذا المعنى أخذت لفظة (الأمية)، وهي تأتي على صفتين:

الأولى: اسم مؤنَّث منسوب إلى أُمّ: يقال فتاة أُمِّيَّة: أي لا تقرأ ولا تكتب، فهي غير متعلِّمة.

الثانية: مصدر صناعيّ من أُمّ [3]: فتكون حينئذ على المعاني السابقة، وهي من لا يحسن الكتابة والقراءة من كتاب، أو نسبة إلى الخلقة أو الأمة، وقد تأتي أيضًا بمعنى الجهالة والغفلة [4].

وفي الكليات: "والأمية: الصّفة الَّتِي هِيَ على أصل ولادَة أمة لم يتعلم الكتابة ولا قراءتها" [5].

(١) ينظر: تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) (٢٥/١٥) الجامع لأحكام القرآن (٣٥١/١٣) تفسير البحر المحيط (٤٠٢/٤) التحرير والتنوير (٥٧٤/١، ١٣٣/٩) الرد الشافي الوافر على من نفى أمية سيد الأوائل والأواخر (٩٣).

(٢) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ﷺ (١٠٠٦/٢-١٠٠٧).

(٣) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (١٢١/١)، وأيضًا: المعجم الوسيط (٢٧/١).

(٤) ينظر: المحيط في اللغة (٤٥٩/١٠) مفردات ألفاظ القرآن (٨٧)، وذكر ابن عقيل الظاهري في مقدمة تحقيقه لكتاب الباجي: تحقيق المذهب (١٩) أن الغفلة والجهالة نتيجة الأمية، وليس اسمًا لها؛ فإن معارف الناس إنما تحصل لهم بطريق الكتابة والقراءة.

(٥) الكليات (١٨٢).

المطلب الثاني
المراد بالشريعة

الشريعة: هي مورد الشاربة الماء، قال ابن منظور: "الشريعة في كلام العرب: مشرَعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس، فيشربون منها ويستقون، وربما شرعوها دوابهم حتى تشرعها وتشرب منها، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدًّا لا انقطاع له، ويكون ظاهرًا مَعِينًا لا يسقى بالرِّشاء"[(١)]. وسمي مورد الناس شريعة لوضوحه وظهوره[(٢)].

ومنه اشتق الشريعة في الدين، قال ابن فارس: "الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة. قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨]، وقال ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجاثية:١٨]"[(٣)]، وقال الراغب الأصفهاني: "قال بعضهم: سميت الشريعة شريعة تشبيهًا بشريعة الماء من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة والمصدوقة رَوِي وتطهَّر"[(٤)].

وأصل الكلمة شرع، وهو بمعنى شيء يفتح في امتداد يكون فيه كذا ذكره ابن فارس، ومنه يقال: أشرعت طريقًا، إذا أنفذته وفتحته، وشرعت أيضًا[(٥)]، وشرعت في الأمر: أخذت فيه، وشرعت في الماء شروعًا وشرعًا: شربت بكفيك أو دخلت فيه، وأشرعته: إذا فتحته وأوصلته، وطريق شارع يسلكه الناس عامة[(٦)]، ومن معاني اللفظ: الإظهار، ومنه يقال: شرَع الله لنا كذا يشرعه: أظهره وأوضحه[(٧)]، وقريب منه قولهم: شرع لهم: أي سن[(٨)].

---

(١) لسان العرب (٢٢٣٨/٤) والرشاء: الحبل. ينظر: المصباح المنير (٨٧).
(٢) ينظر: المصباح المنير (١١٨).
(٣) مقاييس اللغة (٢٦٢/٣)، وينظر: لسان العرب (٢٢٣٨/٤).
(٤) مفردات ألفاظ القرآن (٤٥٠).
(٥) ينظر: مقاييس اللغة (٢٦٢/٣).
(٦) ينظر: المصباح المنير (١١٨) لسان العرب (٢٢٣٨/٤).
(٧) ينظر: تهذيب اللغة (٤٢٥/١) المصباح المنير (١١٨).
(٨) الصحاح (١٢٣٦/٣).

أما في العرف الشرعي، فقد ورد لفظ الشريعة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجاثية:١٨] ، وقال ابن عباس: ﴿عَلَىٰ شَرِيعَةٍ﴾: أي على هدى من الأمر وبيّنة، وقال قتادة: الشريعة الأمر والنهي والحدود والفرائض(١).

وقال ابن جرير: "على طريقة وسنة ومنهاج من أمرنا الذي أمرنا به من قبلك من رسلنا"(٢).

والمراد هنا أن الشريعة هي الوحي الذي أوحاه الله لنبيه، وهي الدين الذي شرعه الله له.

وفي اصطلاح العلماء عُرِّفت بتعريفات متعددة(٣)، أجمعها أنها: ما سنَّه الله لعباده من أحكام عقائدية أو عملية أو خُلُقية(٤).

وفي العصر الحديث شاع إطلاق لفظ الشريعة على ما شرعه الله من أحكام عملية(٥)، وعليه قيل في تعريفها: إنها الأحكام العملية في الدين(٦).

المطلب الثالث
المراد بأمية الشريعة

لم أر للعلماء المتقدمين بيانًا صريحًا لمعنى أمية الشريعة، لكن يمكن

(١) ينظر: جامع البيان للطبري (٢١/٨٥) الجامع لأحكام القرآن (١٦/١٦٣).
(٢) جامع البيان للطبري (٢١/٨٥).
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (١٦/١٦٣) التعريفات للجرجاني (١٠٩) القاموس الفقهي (١٩٣)، وقد ذكرت بعض المعاجم اللغوية تعريف الشريعة في الاصطلاح. ينظر: الصحاح (٣/١٢٣٦) لسان العرب (٤/٢٢٣٨) تاج العروس (٢١/٢٥٩).
(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية (١/١٦) بهذا عرَّفوا الشرع في الاصطلاح عند العلماء، وجعلوا الشريعة اصطلاحًا تطلق على ما يطلق عليه اسم الشرع، ويلاحظ في ذلك الموافقات (١/١٣١) كشاف اصطلاحات الفنون (١/١٠١٨ مادة الشرع)، ونحى بعض العلماء منحًا آخر في تعريفها، فجعل الشريعة هي امتثال العبد والتزامه بما أمره الله به، ينظر: التعريفات للجرجاني (١٠٩) كشاف اصطلاحات الفنون (١/١٠٢٨).
(٥) فهي بهذا الإطلاق تكون مرادفة للفظ الفقه بالاعتبار الذي عليه المتأخرون. كذا في الموسوعة الفقهية الكويتية (١/١٧).
(٦) معجم لغة الفقهاء (٢٦٢).

أن يستفاد ذلك من بعض كلامهم، ومن ذلك: ما قاله الداودي معلِّقًا على حديث: (إنا أمة أمية): «أمة أمية لم تأخذ عن كتب الأمم قبلها إنما أخذت عمّا جاءه الوحي من الله عَزَّ وَجَلَّ»[١].

وفسَّر ابن الأثير الحديث بقوله: "أراد أنهم على أصل وِلادة أمِّهم لم يتعلموا الكِتابة والحساب، فهم على جِبِلَّتِهم الأولى، وقيل الأمِّي الذي لا يكتب"[٢].

وقال ابن عطيّة: "قيل هو منسوب إلى الأم، أي هو على الخِلقة الأولى في بطن أمه، وقيل هو منسوب إلى الأمة، أي على سليقة البشر دون تعلم"[٣].

وأشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن العرب الذين بعث فيهم النبي ﷺ كانت أميّتهم عامة من كل وجه، ليست فيهم مزية علم ولا كتاب ولا غيره، مع كون فِطرهم كانت مستعدة للعلم أكمل من استعداد سائر الأمم، وكان لهم من العلم ما ينال بالفطرة التي لا يخرج بها الإنسان عن الأميّة العامة، فلما بعث فيهم النبي ﷺ صاروا أهل كتاب وعلم، وزالت عنهم الأميّة المذمومة، وبقي نوع من الأميّة، وهي الأميّة المحمودة، ثم أوضح شيئًا من هذه الأمية، ومنها أن الأمة لا تحتاج في حفظ دينها إلى الكتابة مثل أهل الكتاب، ولهذا القرآن محفوظ في قلوب الأمة، وأيضًا لا يحتاج الدين إلى كتابة أو حساب، كما عليه أهل الكتاب من أنهم يعلمون مواقيت صومهم وفطرهم بكتاب وحساب[٤].

أما الشاطبي فحين ذكر بعض الأدلة على أمية الشريعة، بيّن وجه إيراده لها، فقال: "وفي الحديث: (بعثت إلى أمة أميّة)؛ لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين، والأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم

(١) نقله عنه في عمدة القاري (١٠/٢٨٦)، والداودي هو شارح البخاري الفقيه: أحمد بن نصر الداودي المالكي المتوفى سنة ٤٠٢هـ.
(٢) النهاية في غريب الحديث الأثر (١/٦٨).
(٣) المحرر الوجيز (٥/٣٠٦).
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧/٤٣٦).

لم يتعلم كتابًا ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها" ثم ذكر الحديث، وقال عَقِبه: "وقد فُسِّر معنى الأميّة في الحديث، أي: ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب"[1].

وذكر أن معنى الأميّة أن تكون على معهود الأميين العرب الذي نزلت عليهم الشريعة[2]، فعلى هذا يمكن القول إن الأمية ترتكز عند الشاطبي في معناها على أمرين:

الأول: البقاء على أصل الخلقة التي ولد عليها الإنسان، ويندرج في ذلك عدم تعلم القراءة والكتابة والحساب ونحوهما ؛ إذ هو نتاج البقاء على أصل الخلقة.

الثاني: أن يكون ذلك منسوبًا إلى العرب، وموافقًا لطبيعتهم وجبلتهم ومعهودهم.

وفي نظري لا يخرج ما ذكره عمَّا أشار إليه من تقدمه مثل ابن عطية وابن الأثير.

وقد سعى الباحثون المعاصرون إلى محاولة ضبط معنى الأمية، ومنهم الشيخ محمد عبدالله دراز ففسَّرها بقوله: "لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك"[3].

أما د. الخادمي فقد ارتكز في معنى الأمية على ما سبق نقله عن الشاطبي ودراز، ثم قال: "فمعنى كون الشريعة أمية:

أ. أن الذين تلقوها أميون، أي: على أصل خلقتهم وفطرتهم، لم يتعلموا كثيرًا من العلوم ولم يتغلغلوا فيها.

---

(١) الموافقات (٢/١١٠).

(٢) ينظر: الموافقات (٢/١١١).

(٣) الموافقات (٢/١٠٩ه١).

ب. أنها لو كانت غير أمية لما تيسر فهمها وتعقّلها وتطبيقها، وهي مع ذلك شريعة عالمية وكونية وعامة وشاملة وصالحة لكل زمان ومكان"(١).

والثاني لا يظهر لي دخوله في ماهية الأميَّة، بل التيسير والعالمية ثمرتان لها.

وذهب بعض الباحثين إلى أن المراد بالأميَّة ما كانت الأمة العربية عليه من الجهل بالعلوم القديمة، فمعنى الأميَّة: الملابسات المجتمعية للحضارة العربية، التي قارنت نزول الشريعة وورودها(٢).

وعبَّر بعضهم بقوله: "الأمَّة الأميَّة: هي الأمَّة التي لا تزال على فطرتها التي فطرها الله عليها، وعلى جبلتها الأولى، لم تنلها يد الفساد ورياح الانحراف، في مجال الطبائع والأخلاق والسلوك، كما نالت غيرها من الأمم الأخرى"(٣).

وقال بعض الباحثين عنها إنها: «لغة الخطاب العام ومستوى التكليف الأيسر الذي يشمل أدنى درجات الأمة ثقافة، لرفع الحرج»، وقال عن الأميين في سياق تعليقه على معنى قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة:٢]: «فالأمية إذًا: هي الحالة المعرفية القرينة بالفطرة الصحيحة»(٤).

أما علّال الفاسي فكأنه يميل إلى توجه آخر في معنى الأميَّة؛ فقد جعلها مشتقة من الأمة، ومعنى هذا أن الخطاب الشرعي موجّه للأمم لا للأفراد، ويكون قد رُوعي في هذا الإطلاق ما كانت عليه الحالة في شعوب الأرض من أغلبية الجهل بالقراءة والكتابة، وحينئذ لا فرق بين أمة العرب وغيرها،

(١) علم المقاصد الشرعية (١/١٣٩).
(٢) ينظر: المقاربة السجالية لمفهوم أمية الشريعة في الفكر المقاصدي لإسماعيل الحسني.
(٣) ينظر: الأمية في المنظور الإسلامي (مجلة البحوث الإسلامية: عدد: ٤٥/١٦٦).
(٤) فضيلة «الأمِّية» وبراءتها من يقين الحساب الفلكي في رؤية الهلال.

فالأمية تدل على صلة الأنبياء بالأمم وتوجيه الخطاب الإلهي للجميع[١]، فهو ينحو إلى جعل الأمية بمعنى عالمية الشريعة.

وبعد هذا العرض، فالذي يظهر لي أن الأميَّة بمفهومها العام[٢] هي: البقاء على ما كان عليه العرب من سلامة الجبلة والفطرة وعدم التأثر بالمفسدات، وثمرة ذلك البقاء على أوليات المعرفة وعدم التغلغل في العلوم المفسدة، ولكن حين جاء الشرع زكاهم وعلَّمهم الكتاب والحكمة، فنفى عنهم وجهًا من الأميَّة، وهي الأمية المذمومة التي يلزم منها البقاء على الحال دون تعلم وزكاء وتوحيد وإيمان، وحينئذ فلن تفهم الأمية الشرعية بمعزل عن النصوص الأخرى؛ إذ هذا شأن النصوص أن يضم بعضها إلى بعض، وعلى هذا فالأمية الشرعية، هي البقاء على ما كان عليه العرب من سلامة الجبلة والفطرة وعدم التأثر بالمفسدات مع العلم والتزكية التي أوجبها اللّه على كل عبد بحسب إدراكه وفهمه، وعليه فالأمية منهج يسعى الشرع إلى تحقيقه والسير على وفقه، هذا ما ظهر لي، واللّه أعلم.

(١) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (٧٦-٧٧).

(٢) ذهب بعض الباحثين إلى أن للأمية معنيين: خاص وعام، أما المعنى العام فيعني الجهل والضلالة والظلام، وأما المعنى الخاص فهو عدم معرفة الكتابة، والأمية بمعناها العام قد ارتفعت ببعثة النبي ﷺ، أما بمعناها الخاص فما مات رسول اللّه ﷺ إلا وقد رفعها عن أمته بما يكفي لنقل هذا الدين كاملًا غير منقوص من جيل الصحابة إلى جيل التابعين. ينظر: الحساب الفلكي بين القطعية والاضطراب لـ: د: محمد بن صبيان الجهني (١٥)، وقد ناقشه الباحث عزالدين كزابر في مقالته فضيلة الأمّية وبراءتها من يقين الحساب الفلكي في رؤية الهلال، وبيّن أن هذا التفريق لا داعم له من اللغة أو العرف.

المبحث الثاني
موقف العلماء من أمية الشريعة

يبدو أن أول من تحدَّث عن أميّة الشريعة بوصفها مقصدًا شرعيًّا بطريقة مفصَّلة هو رائد فن المقاصد: الإمام الشاطبي، وقد أطال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقرير هذا الجانب، غير أنه لم ينفرد بهذا الأمر؛ فإن من أنعم النظر في كلام العلماء، وبخاصة في مظان بحث المسألة لن يَعدَم الإشارة لهذا المقصد، وباستقراء كلام العلماء والباحثين يتبيّن لي أنه يمكن حصر موقف الناس تجاه أمية الشريعة في اتجاهات ثلاثة، وهي:

الاتجاه الأول: من يرى أمية الشريعة.

وإلى هذا ذهب كثير من العلماء إشارة أو تصريحًا، وقد وقعت الإشارة إلى هذا الأصل عند كثير من العلماء المتقدمين في سياق مسألة الاعتماد على الحساب في دخول شهر رمضان، أو عند بيان حديث: «إنا أمة أمية»، ومن ذلك: قول ابن بطّال: "ولا اعتبار في ذلك بالنجوم والحساب، وهذا الحديث ناسخ لمراعاة النجوم بقوانين التعديل، وإنما المعوّل على الرؤية في الأهلَّة التي جعلها الله مواقيت للناس في الصيام والحج والعِدد والديون، وإنما لنا أن ننظر من علم الحساب ما يكون عَيانًا أو كالعيان، وأما ما غمض حتى لا يدرك إلا بالظنون، وتكييف الهيئات الغائبة عن الأبصار فقد نهينا عنه، وعن تكلفه؛ وعلّة ذلك أن رسول الله إنما بعث إلى الأميين الذين لا يقرءون الكتاب، ولا يحسبون بالقوانين الغائبة، وإنما يحسبون الموجودات عيانًا»[1].

---

(١) شرح صحيح البخارى (٣٢/٤)، وقد حمل الشرَّاح الحساب المنهي عنه على حساب النجوم وتسييرها: ينظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠١/١٣) فتح الباري (١٢٧/٤) عمدة القاري (٢٨٦/١٠).

أما الباجي فإنه ذهب إلى أن هذا الحديث ثابت في الأمة كثبوته في حق النبي ﷺ، وذكر أن هذا الوصف من باب الجملة لا وصفًا لآحادهم، ومحال أن ينفي جميع الكتابة والحساب، وقد عُلم أن من الصحابة من كان كاتبًا، وورد في القرآن بيان الفرائض، وهو من الحساب، ثم قال: "فعلمنا بذلك أنه أراد نفي حساب مخصوص وكتابة مخصوصة، وهو أنه لا يلزمنا إثبات أهلّتنا، والتزام صومنا، وإقامة حجنا بكتاب المنجِّمين وحسابهم، وأن الأمي: الذي لا يحسب ولا يكتب بشرعه، ويمكنه أداء فرائضه"(١).

وقريبًا منه ذكر الذهبي؛ فإنه حمل هذا الوصف في الحديث على الغالب، ونفيهما عن النبي ﷺ، وعن الأمة لندور ذلك فيهم وقلته، وإلا فقد كان فيهم كُتّاب الوحي، وكان فيهم من يحسب، وقال تعالى: ﴿وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [الإسراء:١٢]، ثم قال: "فعلمنا أن المنفي كمال علم ذلك ودقائقه التي يقوم بها القبط والأوائل، فإن ذلك ما لم يحتج إليه دين الإسلام، ولله الحمد، فإن القبط عمّقوا في الحساب والجبر، وأشياء تضيّع الزمان، وأرباب الهيئة تكلّموا في سير النجوم والشمس والقمر، والكسوف والقِران بأمور طويلة، لم يأت الشرع بها، فلما ذكر ﷺ الشهور ومعرفتها، بيّن أن معرفتها ليست بالطرق التي يفعلها المنجِّم وأصحاب التقويم، وأن ذلك لا نعبأ به في ديننا، ولا نحسب الشهر بذلك أبدًا"(٢).

وفسّر السبكي الحديث بقوله: "ولا يعتقد أن الشرع أبطل العمل بما يقوله الحساب مطلقًا، فلم يأت ذلك، وكيف والحساب معمول به في الفرائض وغيرها، وقد ذكر في الحديث الكتابة والحساب، وليست الكتابة منهيًّا عنها، فكذلك الحساب، وإنما المراد ضبط الحكم الشرعي في الشهر بطريقين ظاهرين مكشوفين: رؤية الهلال أو تمام ثلاثين، وأن الشهر تارة

---

(١) تحقيق المذهب للباجي (٢٢٦)، وينظر منه: (٢٣٠).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٤/١٩١-١٩٢).

تسع وعشرون وتارة ثلاثون، وليست مدة زمانية مضبوطة بحساب، كما يقوله أهل الهيئة"[١].

وقال ابن رجب: "فتبيّن أن ديننا لا يحتاج إلى حساب ولا كتاب، كما يفعله أهل الكتاب من ضبط عباداتهم بمسير الشمس وحسباناتها"[٢].

وقد نُقل الإجماع عن السلف في عدم اعتبار الحساب في الرؤية[٣].

وقال ابن حجر معلِّقًا على الحديث: "والأولى أن يقال المراد بنفي الحساب ما يتعاناه أهل صناعته من الجمع والفذلكة والضرب، ونحو ذلك"[٤].

وقال الدَّهلوي: "مبنى الشرائع على الأمور الظاهرة عند الأميّين، دون التعمق والمحاسبات النجومية، بل الشريعة واردة بإخمال ذكرها"[٥].

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية[٦]؛ فالظاهر من قوله أنه يُقرّ بهذا المقصد، ومن ذلك قوله: "وأيضًا فإنه جعل هذا وصفًا للأمة. كما جعلها وسطًا في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣]، فالخروج عن ذلك اتباع غير سبيل المؤمنين، وأيضًا فالشيء إذا كان صفة للأمة لأنه أصلح من غيره، ولأن غيره فيه مفسدة، كان ذلك مما يجب مراعاته، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره لوجهين: لما فيه من المفسدة، ولأن صفة الكمال التي للأمة يجب حفظها عليها"[٧].

وقد أطال رحمه الله الحديث حول الأمية، ويمكن تلخيص أهم ما ذكره في نقاط:

(١) فتاوى السبكي (٢١١/١).
(٢) فتح الباري لابن رجب (٢٩٥/٢)، وينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١٣٩/٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠١/١٣).
(٣) فتح الباري (١٢٧/٤).
(٤) فتح الباري (١٠٨/١٣).
(٥) حجة الله البالغة (٧٩/٢).
(٦) أخَّرت قوله وقول الشاطبي بعده مع سبقهما زمنًا على بعض من سبق ذكر قوله لحاجة قولهما للبسط.
(٧) مجموع الفتاوى (١٧٤/٢٥-١٧٥)، وينظر منه: (١٦٥/٢٥).

- أن الحديث ليس طلبًا بابتداء الأمية؛ فهم أميون قبل الشريعة، وهم لم يؤمروا أن يبقوا على ما كانوا عليه مطلقًا، وإنما كما عبّر: "قد يؤمرون بالبقاء على بعض أحكامها"[(١)].

- أن التميز الذي يخرج به عن الأمية العامة إلى الاختصاص: تارة يكون فضلًا وكمالًا في نفسه، كالمتميز عنهم بقراءة القرآن وفهم معانيه، وتارة يكون بما يتوصل به إلى الفضل والكمال: كالتميز عنهم بالكتابة وقراءة المكتوب؛ فيمدح في حق من استعمله في الكمال، ويذم في حق من عطله، أو استعمله في الشر، ومن استغنى عنه بما هو أنفع له كان أكمل وأفضل، وكان تركه في حقه مع حصول المقصود به أكمل وأفضل.

- العرب الذين بعث فيهم النبي ﷺ كانت أميتهم عامة من كل وجه، ليست فيهم مزية علم ولا كتاب ولا غيره، مع كون فطرهم كانت مستعدة للعلم أكمل من استعداد سائر الأمم، وكان لهم من العلم ما ينال بالفطرة التي لا يخرج بها الإنسان عن الأمية العامة، فلما بعث فيهم ووجب عليهم اتباع ما جاء به من الكتاب وتدبره وعقله والعمل به، وعلّمهم نبيهم ﷺ كل شيء صاروا أهل كتاب وعلم، بل صاروا أعلم الخلق[(٢)]، وزالت عنهم الأمية المذمومة الناقصة، وهي عدم العلم والكتاب المنزَّل.

- أن الأمية العامة: منها ما هو محرّم، ومنها ما هو مكروه، ومنها ما هو نقص وترك الأفضل، ومنها ما هو ترك واجب يعاقب الرجل عليه إذا قدر على التعلم فتركه، ومنها ما هو مذموم كالذي وصفه الله عَزَّ وَجَلَّ عن

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/١٦٦).

(٢) وقد ثرّب رَحِمَهُ اللَّهُ على من استجهل السابقين الأولين واستبلدهم، واعتقد أنهم كانوا قومًا أميين بمنزلة الصالحين من العامة؛ لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله.ينظر: مجموع الفتاوى (١٠/٥)، وأيضًا: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة (١/٣٠٤).

أهل الكتاب؛ حيث قال: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٧٨﴾ [البقرة:٧٨]، فهذه صفة من لا يفقه كلام الله ويعمل به، وإنما يقتصر على مجرد تلاوته، فالأمي هنا قد يقرأ حروف القرآن أو غيرها ولا يفقه، بل يتكلم في العلم بظاهر من القول ظنًّا.

- الذي لا يقرأ من القرآن إلا بعضه، ولا يفهم منه إلا ما يتعلق به، ولا يفهم من الشريعة إلا مقدار الواجب عليه، فهذا أيضًا يقال له أمي، وغيره ممن أوتي القرآن علمًا وعملًا أفضل منه وأكمل، وإن أمكن أن يستغنى عنها بالكلية، بحيث ينال كمال التعليم بدونها: كان هذا أفضل له وأكمل، وهذه حال نبينا ﷺ؛ فإن أميته لم تكن من جهة فقد العلم والقراءة عن ظهر قلب، فإنه إمام الأئمة في هذا، وإنما كان من جهة أنه لا يكتب ولا يقرأ مكتوبًا، وكان انتفاء الكتابة عنه مع حصول أكمل مقاصدها من أعظم فضائله وأكبر معجزاته، فإنَّ الله علَّمه العلم بلا واسطة كتاب معجزة له(١).
- أن الأمّة أميّة بعد نزول القرآن وحفظه، ليست مثل أهل الكتاب الذين لا يحفظون كتبهم في قلوبهم، بل لو عدمت المصاحف كلها كان القرآن محفوظًا في قلوب الأمة، ولذا لم يقل في الحديث: إنا لا نقرأ كتابًا ولا نحفظ، بل قال: لا نكتب ولا نحسب؛ فديننا لا يحتاج أن يكتب ويحسب كما عليه أهل الكتاب من أنهم يعلمون مواقيت صومهم وفطرهم بكتاب وحساب، ودينهم معلَّق بالكتب لو عدمت لم يعرفوا دينهم(٢).

ومما سبق يتبين أن شيخ الإسلام يرى أن الأمية نوعان:

وصف عام، وهو المنطبق على العرب قبل الرسالة، وهذا منه ما هو ممدوح، ومنه ما هو مذموم.

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/١٦٧-١٧٢).
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧/٤٣٦).

أما المذموم فقد زال عن الأمة بعد نزول الكتاب، والوقوع فيه قد يكون حرامًا أو مكروهًا، ويبقى النوع الثاني: وهو الأمية الممدوحة، وهي المرادة في الحديث.

لكنّ كأنَّ في كلامه ما يفيد أن هذه الأميّة غير عامة، ولذا قال بعد بحثه السابق: "فبين النبي ﷺ أنا أيتها الأمَّة الأميَّة لا نكتب هذا الكتاب، ولا نحسب هذا الحساب، فعاد كلامه إلى نفي الحساب والكتاب فيما يتعلّق بأيام الشهر، الذي يستدل به على استسرار الهلال وطلوعه، وقد قدَّمنا فيما تقدم أن النفي وإن كان على إطلاقه يكون عامًّا، فإذا كان في سياق الكلام ما يُبيّن المقصود عُلم به المقصود أخاص هو أم عام؟، فلما قُرن ذلك بقوله: (الشهر ثلاثون) و(الشهر تسعة وعشرون) بيّن أن المراد به أنا لا نحتاج في أمر الهلال إلى كتاب ولا حساب؛ إذ هو تارة كذلك وتارة كذلك"[1].

فهو يريد بهذا أن نفي الكتابة والحساب ليس نفيًا مطلقًا بدلالة التقييد في الحديث، لكن هل يختص هذا بأمر الهلال أو يعمَّه وغيره، وقد يؤيد الأول قوله: "فوصف هذه الأمة بترك الكتاب والحساب الذي يفعله غيرها من الأمم في أوقات عبادتهم وأعيادهم وأحالها على الرؤية"[2].

والظاهر أنه يريد بكلامه أن الأمية الشرعية ليست أميّة مطلقة، وإلا لوقع التعارض في النصوص، وإنما الأمية المرادة ما كان وَفق ما بينه النبي ﷺ في أمر الهلال، ومن هنا يدرك أن مراده بقوله: "أخاص هو أم عام" أي هل الأمية هنا هي الأمية العامة بما فيها من أمية محمودة أو مذمومة، أو هي خاصة فتحمل على الأمية المحمودة؟ وهذا ما يفيده فهم كلامه هنا مجموعًا إلى كلامه في غير هذا الموضع، ولهذا فنفي الحساب والكتاب ليس نفيًا مطلقًا، وإنما بما يوافق الأمية المحمودة.

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/١٧٣-١٧٤).
(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (١/٢٥٤).

وأما الشاطبي فذهب إلى أن أمية الشريعة من المقاصد الشرعية، وذكرها في النوع الثاني: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، فقال في المسألة الثالثة: "هذه الشريعة المباركة أميّة؛ لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح"[(١)].

وضابط الأميَّة في نظره البقاء على أصل الخلقة، وهو أن تكون على معهود الأميين العرب، الذي نزلت عليهم الشريعة، وليس معنى ذلك أن العرب لم يكن لهم اهتمام بعلوم الآخرين، بل كان لهم نصيب من ذلك، وقد أقرَّت الشريعة بعضها وأبطلت بعضها[(٢)].

ثم أخذ بعد ذلك في بيان بعض القواعد المندرجة تحت هذا الأصل، ومنها: أن كثيرًا من الناس تجاوز في تفسير القرآن الحدَّ ففسَّره بعلوم لا عهد للعرب بها، ولم يتكلّم فيها السلف[(٣)].

ومنها: أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الأميّين، فإن كان لهم في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه، وإن لم يكن ثمَّ عرف، فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب[(٤)].

ومنها: أن فهم الكتاب والسنة لا يكون إلا بمسلك عام لجميع العرب، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميعهم، فخطاب الشرع خطاب للجمهور، ولم يكن خطابًا خاصًّا بحيث لا يفهمه إلا خواص الناس[(٥)].

---

(١) الموافقات (٢/١٠٩).

(٢) ينظر: الموافقات (٢/١١١-١١٢)، وأيضًا: (١/٥٦، ٥٩-٦٦) وقرّر أن ما لا ينبني عليه عمل ولا هو مما تعرفه العرب؛ غير مطلوب في الشرع.

(٣) ينظر: الموافقات (٢/١٢٧).

(٤) ينظر: الموافقات (٢/١٣١)، وأيضًا (٤/٢٦١) وقد قرَّر أن أخذ تفسير القرآن ينبغي أن يكون على التوسط والاعتدال، وأن يسار في ذلك على معهود العرب وما تقتضيه أميتهم.

(٥) ينظر: الموافقات (٢/١٣٦)، وقد سار الشاطبي على هذا المنوال في كتابه، فذكر في المقدمة السادسة (١/٦٧ وما بعدها): أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور،=

ولو لم تكن الشريعة كذلك للزم منها المشقة، ولكانت من باب التكليف بما لا يطاق، وهو غير واقع، ثم إن مراعاة ذلك أقرب إلى الانقياد، وأسهل في التشريع للجمهور(١).

ومنها: أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها.

ومنها: أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقّلها، ليسعه الدخول تحت حكمها.

وضرب لذلك الأمثلة، ومنها في باب العمليات: أن وقع تكليفهم في العبادات بالتقريبات في الأمور، بحيث يدركها الجمهور، كما عرّف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، كطلوع الفجر والشمس، والصيام بالرؤية(٢).

ثم استحضر اعتراضًا، وليس اعتراضًا على أصل الأمية فيما يبدو، وإنما على ضابطها، ومفاده: أن ما قرَّره من أصل البقاء على أصل الخلقة، وكون الخطاب مشتركًا بين الجمهور مخالف لأمور، وهي:

أولًا: ما نقل عن السلف من تدقيق النظر في مواقع الأحكام، ومظان الشبهات، ومجاري الرياء والتصنع للناس، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكة، وهذه من الدقائق التي لا يهتدي إلى فهمها إلا الخواص.

ثانيًا: لو صحّ ما ذكر، لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس، وقد كان

= فهو المطلوب، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، فليس مطلوبًا ولا طريقًا شرعيًّا، وضرب مثاله بتعريف الأشياء بالحدود المنطقية، وقال في موضع آخر (٤١٨/٥): «ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك».

(١) ينظر: الموافقات (١٣٧/٢، ١٤١، ١٥٠).

(٢) الموافقات (١٣٨/٢، ١٤١-١٤٥).

في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصة وعامة، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة، وإن كان الجميع عربًا وأمّة أمية.

ثالثًا: أن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما يعرفه العلماء خاصة، وما لا يعلمه إلا الله تعالى، وذلك المتشابهات، فهي شاملة لما يفهمه الجميع، وما لا يوصل إلى فهمه، وما يفهمه البعض دون البعض.

وأجاب عنه بأجوبة:

أولًا: أنها أمور إضافية لم يُتعبَّد بها أول الأمر للأدلة المتقدِّمة، وإنما هي أمور تَعرض لمن تمرَّن في علم الشريعة وزاول أحكام التكليف، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها، حتى زايل الأمية من وجه، فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته، فنسبته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه، والنسبة إذا كانت محفوظة، فلا يبقى تعارض بين ما تقدم وما ذكر في السؤال.

ثانيًا: أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب، ليسوا فيها على وزان واحد، لكن الجميع جار على أمر مشترك، فإن امتاز بعضهم بمزيد فهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك، فإنَّ ذلك المزيد أصله الأمر المشترك.

ثالثًا: أن ما فيه التفاوت إنما تجده في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة، التي لم يوضع لها حدٌّ يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلف، فصار كل أحد فيها مطلوبًا بإدراكه، فمن مدرك فيها أمرًا قريبًا فهو المطلوب منه، ومن مدرك فيها أمرًا هو فوق الأول، فهو المطلوب منه[1].

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/١٤٥-١٤٧).

وبناء على ما سبق فإن الشاطبي يرى أن الأمية أمر مشترك، جاء وفقًا لما عليه العرب في بداية الأمر، ومن ازداد علمه في الشريعة فقد زايل وصف الأمية المشتركة من وجه، لكنه مع ذلك لا يخرج في الجملة عنها، فالعالم إذا حصّل علمه مجانبًا العلوم التي لا عهد للأميين بها فقد وافق الأمية، ومعناه أن من الأمية ما يشرع تركه لأهل العلم خاصة، وفي هذا مراعاة لاختلاف العقول والإدراك، وقد وقع في كلامه تثريب على من تعمَّق في البحث، وتطلَّب ما لا يشترك فيه الجمهور، بل عدّه خارجًا عن مقتضى وضع الشريعة الأمية، إلا أن هذا قد يحمل على ما يتعلق بالعلوم المخالفة للفطرة والجبلة، أو العلوم المركّبة التي لا حاجة لها في الشريعة كالفلسفة والمنطق ونحوهما، أو التي لا يتعلق بها عمل، وقد يؤيده قوله: "وثبت النهي عن كثرة السؤال، وعن تكلّف ما لا يعني عامًّا في الاعتقاديات والعمليات، وأخبر مالكٌ أن من تقدَّم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل، وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تهتدي العقول لفهمها مما سُكت عنه، أو مما وقع نادرًا من المتشابهات محالًا به على آية التنزيه، وعلى هذا، فالتعمق في البحث فيها وتطلّب ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية، فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها، فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها... ومن طماح النفوس إلى ما لم تُكلّف به نشأت الفرق كلها أو أكثرها"(١).

فالظاهر أنه لا يريد كلّ تعمّق في البحث، وإنما التعمّق الذي لا يهدي إلى علم وعمل، ألا تراه جعل هذا التعمّق سبب التفرق والبدعة، ولو صحّ لنا هذا المحمل لاجتمع كلامه وسلِم من التهمة بالاضطراب(٢).

(١) ينظر: الموافقات (٢/١٤٢-١٤٣).

(٢) وفي كلامه إشكالات ومناقشات أخر، ومنها ما يتعلق بالتفسير العلمي للقرآن، وهذا موضوع آخر له تعلّق بجانب من أمية الشريعة كما لا يخفي، غير أنه يتطلّب بحثًا آخر، وقد ناقش الباحثون هذا الأمر بإطناب، ولذا اقتصرت في هذا الموضع على ما له تعلّق بأصل المقصد. ينظر: التفسير العلمي للقرآن بين النظريات والتطبيق (٢٠) اتجاهات التفسير في العصر الراهن (٢٩٧).

وقد يبدو من كلامه تعلُّق الأمية بالأحكام التكليفية، ولهذا علّل بأنها لو لم تأت الشريعة بمراعاتها لأدى إلى تكليف ما لا يطاق[١] إلا أن جماع كلامه يفهم منه أن الأمية وصف خاص بالأمة، لا يقتصر على التكليفات فحسب، بل في جميع شؤون الشريعة.

وقد تبع الشاطبي في وصف الأمية ماء العينين، فقال في المُرَافق على المُوَافق: وهذه الشريعة المباركة أمية، إذ أهلها كذلكه[٢].

واختاره غيره من الباحثين[٣].

لكنَّ بعضهم استغل هذا الوصف لتقييد الشريعة بالأميين ونظرتهم، وأن الشريعة جاءت لإصلاحهم، ولم تخاطبهم بأكثر مما كانوا أهلًا له[٤].

الاتجاه الثاني: من ذهب إلى أمية الشريعة، وجعلها مقيَّدة.

وهذا ما ذهب إليه الشيخ محمد عبدالله دراز؛ فقد أقرّ الشاطبي على قصد الأمية[٥]، ولكنّه خصّ ذلك فيما يتعلق بأحكام التكليف؛ لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال؛ إذ يصعب على الجمهور الامتثال لأوامر الشريعة ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولًا، ثم تطبيقها ثانيًا، وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسَل إليهم من عرب وغيرهم، أما الأسرار والحكم والمواعظ والعبر، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور، ويتناول بعض الخواص منه شيئًا فشيئًا، بحسب ما يسَّره الله

(١) ينظر: الموافقات (٢/١٤١).
(٢) ينظر منه (١/١٨٢).
(٣) ينظر: مصادر الشعر الجاهلي (٢٠) الأمية في المنظور الإسلامي (مجلة البحوث الإسلامية: عدد: ١٦٦/٤٥) فضيلة «الأمّية» وبراءتها من يقين الحساب الفلكي في رؤية الهلال.
(٤) ينظر: مقال نظرية أمية الشريعة لدى الإمام الشاطبي للدكتور: أشرف حسن منصور.
(٥) وقد تعقّب الشاطبي في كلامه في مواضع شتى، ولكننا هنا إنما نذكر ما تعلّق منها بخصوص وصف الأمية وضابطها، وقد يفهم من كلام بعض الباحثين أن دراز برغم أنه التمس لكلام الشاطبي وجهًا وعلّقه بالتكاليف، إلا أنه لا يوافق الشاطبى فيما ذهب إليه (ينظر: مقالة: شريعة أمية لأمة أمية ١-٢).

لهم، وما يلهمهم به، وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على مرِّ العصور، يفتح على بعضهم بما لم يفتح للآخر.

ثم عاد فأشار إلى أنه ليست كل الأحكام التكليفية مبذولة ومكشوفة للجمهور، وإلا لما كان هناك خواص مجتهدون وغيرهم مقلِّدون، وكل ما يؤخذ من مثل حديث: «إنا أمة أمية» هو أن التكاليف لا تتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا[١].

ثم إنه لم يعلِّق أميَّة الشريعة بالعرب، ولذا رأى أنه لا يلزم كون القرآن مجاريًا لما عند العرب؛ لأن بعثة الرسول ﷺ عامة للناس، فالشريعة جاءت لصلاح البشر، سواء أكان لهذا أصل عند العرب أم لا، ولا رابطة مطلقًا بين كون الشريعة أميَّة، وكون كل ما جاءت به منطبقًا على ما عند العرب[٢].

وقد تبعه فيما ذكر: د. الخادمي، وذكر أن هذا يدل على عالمية الشريعة، ويفهم منه تعليله لذلك بأنها إذا كانت مفهومة لجمهور العرب فهي ممكنة لغيرهم[٣].

الاتجاه الثالث: من وقف موقف المعارضة من أمية الشريعة.

وقد يُفهم هذا من كلام بعض العلماء: كقول ابن حجر عن معنى الحديث: "والمراد أهل الإسلام الذين بحضرته عند تلك المقالة، وهو محمول على أكثرهم، أو المراد نفسه ﷺ...، قوله: إنّا أي العرب، وقيل أراد نفسه"[٤].

(١) ينظر: تعليقه على الموافقات (٢/١٠٩هـ ١).

(٢) ينظر: تعليقه على الموافقات (٢/١١٧هـ ٣)، وأيضًا: (٢/١١٣-١١٤هـ١) (٢/١٢٨هـ ٥) (٢/١٤٧هـ ١)، وقال في (٢/١٢٦هـ ٢): «وعلى كل حال، فليس بلازم في كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسايرة لهم في شؤونهم، بل معنى كونها أمية ما قدّمناه في أول المسألة، وأما كون ما جاءت به كان عندهم منه شيء أو لم يكن، فهذا لا شأن له بهذا المبحث، ولا يتوقف عليه».

(٣) ينظر: علم المقاصد الشرعية (٢/١٣٧)، وينظر أيضًا: كتاب: براءة التفسير والإعجاز العلمي في القرآن من الشكوك عليه (الفصل ٩أ).

(٤) فتح الباري (٤/١٢٧)، وينظر: عمدة القاري (١٠/٢٨٦)، وقد ذكر ابن العربي من أوجه مناقشة الحديث وجهًا باختصاصه بالنبي ﷺ. ينظر: تحقيق المذهب (٢٣١).

فقوله هذا قد يفيد إنكار هذا الوصف، أو اختصاص الحكم في الحديث بالنبي ﷺ.

وقد يُفيده أيضًا قول ابن خلدون: "وكانوا يُسمون لذلك القرَّاء، أي الذين يقرأون الكتاب؛ لأن العرب كانوا أمّة أميَّة؛ فاختصَّ من كان منهم قارئًا للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ، وبقي الأمر كذلك صدر الملّة، ثم عظمت أمصار الإسلام، وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكّن الاستنباطُ، وكمل الفقه، وأصبح صناعة وعلمًا، فبُدِّلوا باسم الفقهاء والعلماء من القرَّاء"[١].

وصرّح بذلك الشيخ أحمد شاكر؛ فذهب إلى زوال هذا الوصف عن الأمّة، وجعلَه وصفًا مختصًّا بالعرب زمن الرسالة[٢].

أما الطّاهر ابن عاشور، فإنه نازع الشاطبي في جزء من كلامه، ذلك أنه بعد أن قرَّر اتصال العلوم الشرعية بالفلسفة مستدلًّا بصنيع كثير من العلماء في شتى الفنون، وبيَّن أن كلام اللّه تعالى لا تُبنى معانيه على فهم طائفة واحدة، ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك؛ فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر، وبمقدار ما ستبلغ إليه، وشرطه أن لا يخرج عمَّا يصلح له اللفظ عربية، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلّفًا بيّنًا، ولا خروجًا عن المعنى الأصلي؛ حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية؛ ثم ذكر ما قرّره الشاطبي من أمية الشريعة، وأنها جارية على مذاهب أهلها العرب، وأنه تُبنى

(١) ديوان المبتدأ والخبر (٥٦٣/١-٥٦٤).

(٢) أوائل الشهور العربية هل يجوز شرعًا إثباتها بالحساب الفلكي (١٣)، وهو رأي الشيخ محمد الغزالي في كتابه: كيف نتعامل مع القرآن (١٩٩-٢٠٠)، والدكتور القرضاوي في مقال له بعنوان الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور على موقعه الخاص (وأيضًا في مجلة مجمع الفقه الإسلامي١٠٢٩/٣)، وغيرهم من الباحثين. ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٨٦٩/٢، ٩٩٣) الرد الشافي الوافر على من نفى أمية سيد الأوائل والأواخر (٨٦-٨٧).

عليه قواعد، منها: أنه لا يتجاوز في فهم القرآن ما ألفه العرب وعهدوه من علومهم، ثم تعقّبه؛ فقال: "وهذا مبني على ما أسّسه من كون القرآن لمّا كان خطابًا للأميين، وهم العرب فإنما يعتمد في مسلك فهمه وإفهامه على مقدرتهم وطاقتهم، وأن الشريعة أميّة، وهو أساس واهٍ لوجوه ستة"[1]، ثم بينّها:

«الأول: أن ما بناه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال، وهذا باطل.

الثاني: أن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة، وهو معجزة باقية، فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة.

الثالث: أن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه: يعنون معانيه، ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه.

الرابع: أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة.

الخامس: أن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهومًا لديهم، فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

السادس: أن عدم تكلّم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعًا إلى مقاصده، فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها، فلا نسلِّم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بيّنوا وفصّلوا وفرّعوا في علوم عُنوا بها"[2].

(١) التحرير والتنوير (١/٤٤).
(٢) التحرير والتنوير (١/٤٤-٤٥) بتصرف يسير.

وقال في موضع آخر موجِّهًا كلام الشاطبي: "ولعل هذا الكلام صدر منه في التفصّي من مشكلات في مطاعن الملحدين اقتصادًا في البحث، وإبقاء على نفيس الوقت، وإلا فكيف ينفي إعجاز القرآن لأهل كل العصور، وكيف يقصر إدراك إعجازه بعد عصر العرب على الاستدلال بعجز أهل زمانه، إذ عجزوا عن معارضته"[(١)].

أما علّال الفاسي فإنه حين ذكر جملة من الأحكام التي علّقها الشاطبي على أمية الشريعة، قال: "وبناء الشاطبي هذه الأحكام التي يقرّرها هنا على أمية الشريعة باعتبار أنها مرسلة للأميّين، وهم في نظرة الذين لا يعرفون القراءة ولا كتابتها، موضع نظر"[(٢)].

ثم نازع في معنى الأميّين والأمّي؛ وأنه ليس من الضروري أن يكون المعنى متعلّقًا بعدم معرفة القراءة والكتابة، ورأى أن النسبة ليست للأم، بل إلى الأمّة؛ فالأميّون هم الأمم الذين بعث إليهم رسول الله، وهو منهم؛ لأنه إنسان، وهو أمّي؛ لأنه من الأمم أي شعبي، ومعنى هذا أن الخطاب الشرعي موجّه للأمم لا للأفراد، واستند إلى ما نقله عن العقّاد من أن كلمة الأميّين وردت في القرآن مقابلة لأهل الكتاب من بني إسرائيل، خاصّة في غير موضع، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران:٧٥]، وقوله: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ [آل عمران:٢٠]. وأما حديث: «إنا أمة أمية» فخصّة بأنه وصف للأمة العربية زمن بعثة الرسول ﷺ، وبناء التوقيت الشهري على ذلك[(٣)].

(١) التحرير والتنوير (١٢٨/١)، واعتذر عن الشاطبي بنحو من هذا الغزالي في كتابه: كيف نتعامل مع القرآن (٢٠٤).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (٧٥).

(٣) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (٧٦-٧٧)، وينظر كلام العقاد في كتابه: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (١٦٣-١٦٤)، وإلى قريب من هذا ذهب الجابري في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول (٨٣، ٩٢) حيث رأى أن الأمي مأخوذ من الأمم التي ليس لها كتاب منزّل.

وظاهر قوله أنه لا يسلِّم بأميّة الشريعة، وإلى هذا ذهب بعض الباحثين، وذكر أن هذا المقصد مبني على استقراء غير منضبط، وناقشه من وجوه، منها أن هذا يعود على منهج الشاطبي بالإبطال فهو تبع في إثباته منهج الاستقراء ملاحظة ومقارنة وتجريدًا وتعميمًا وتقعيدًا، وليس هذا من معهود العرب، فمعهودهم البساطة والعفوية وعدم التعقيد(١).

(١) ينظر: المقاصد الشاطبية ومدى تمثيلها للشريعة أو قابليتها للتوظيف المغرض (٢١-٢٢) كتاب: براءة التفسير والإعجاز العلمي في القرآن من الشكوك عليه (الفصل ٩أ).

المبحث الثالث
الأدلة والترجيح

فيما يلي أورد أدلة من ذهب إلى أمية الشريعة، وما أورد عليها من اعتراضات ومناقشات، وفي ضمن ذلك توفية بأدلة من لا يرى أميَّة الشريعة، أو يرى اختصاصها بأحكام التكليف، وقد سلكت هذا المنهج حتى لا يقع التكرار في العرض والمناقشة.

وقد استدل من ذهب إلى أمية الشريعة بأدلة، ومنها:

الدليل الأول:

دلالة النصوص الشرعية على كون النبي ﷺ كان أميًّا وأمته أمة أمية[(١)]:

١. قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف:١٥٦-١٥٨]. فقد وصف الله تعالى نبيه بالأمي، وهو محمد ﷺ. قال ابن عباس رضي الله عنهما: "كان نبي الله ﷺ أميًّا؛ لا يقرأ شيئًا ولا يكتب"[(٢)].

٢. قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران:٢٠].

---

(١) ينظر: الموافقات (١٠٩/٢).

(٢) رواه الطبري في تفسيره جامع البيان (١٨/٤٢٤-٤٢٥)، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب لم يكن له أن يتعلم شعرًا ولا يكتب (٤٢/٧) بلفظ: «لم يكن رسول الله ﷺ يقرأ ولا يكتب».

وجاء عن ابن عباس في تفسير هذه الآية: أن الأميّين الذين لا يكتبون[١]، وأول من يدخل في ذلك مشركو العرب، الذين بعث فيهم النبي ﷺ ولا كتاب لهم[٢].

٣. قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [آل عمران:٧٥]. والمعنى أن أهل الكتاب جحدوا الحق وأهله، وعلّلوا ذلك بقولهم: ليس علينا في ديننا حَرَج في أكل أموال الأميّن، وهم العرب؛ فإن الله قد أحلَّها لنا[٣].

٤. قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ [الجمعة:٢].

قال ابن عباس: "الأميّون العرب كلهم، من كتب منهم ومن لم يكتب؛ لأنهم لم يكونوا أهل كتاب"[٤]، فالأميون العرب بالإجماع، والرسول المذكور نبينا محمد ﷺ إجماعًا[٥].

٥. قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت]، والمعنى: أنك أي النبي ﷺ: قد لبثت في قومك من قبل أن تأتي بهذا القرآن عُمرًا لا تقرأ كتابًا ولا

(١) ينظر: جامع البيان للطبري (٥/٢٨٨)، وظاهر هذا القول عدم اختصاص الوصف بالعرب، وإن دخلوا فيه دخولًا أوليًّا، وينظر: تيسير الكريم الرحمن للسعدي (١٢٦).
(٢) ينظر: جامع البيان للطبري (٥/٢٨٦) تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) (٧/٢٣٠) الجامع لأحكام القرآن (٤/٤٥).
(٣) ينظر: جامع البيان للطبري (٥/٥١٠) تفسير البغوي (معالم التنزيل) (٢/٥٦) تفسير القرآن العظيم (٢/٦١).
(٤) نقله عنه في الجامع لأحكام القرآن (١٨/٩١)، وينظر: جامع البيان للطبري (٢٢/٦٢٥).
(٥) ينظر: أضواء البيان (١/١٠٢).

تحسن الكتابة، بل كل أحد من قومك وغيرهم يعرف أنك رجل أمي لا تقرأ ولا تكتب[1].

٦. قوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾ [الشورى:٥٢].

قيل في المعنى: أي قبل الرسالة كنت من قوم أميّين، لا يعرفون الكتاب ولا الإيمان، روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما[2].

٧. عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «إنا أمة أمية: لا نكتب ولا نحسُب، الشهر هكذا وهكذا؛ يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين»[3].

قال النووي في معنى الحديث: "قال العلماء أميّة باقون على ما ولدتنا عليه الأمهات، لا نكتب ولا نحسب"[4]، وقوله: لا نكتب ولا نحسب، تفسير لكونهم كذلك[5].

وقال شيخ الإسلام: "هو خبر تضمّن نهيًا؛ فإنه أخبر أن الأمة التي اتبعته هي الأمة الوسط أميّة لا تكتب ولا تحسب، فمن كتب أو حسب لم يكن من هذه الأمة في هذا الحكم، بل يكون قد اتبع غير سبيل المؤمنين، الذين هم هذه الأمة، فيكون قد فعل ما ليس من دينها، والخروج عنها محرم منهي عنه، فيكون الكتاب والحساب المذكوران محرمين منهيًّا عنهما"[6].

وقد اعترض على الاستدلال بالحديث من وجوه:

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم (٦/٢٨٥).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (١٦/٦٠)، وقيل الكتاب هو القرآن. ينظر: جامع البيان للطبري (٢٠/٥٤٢).

(٣) رواه البخاري ومسلم، وقد سبق تخريجه.

(٤) شرح النووي على مسلم (٧/٢٧٠).

(٥) ينظر: فتح الباري (٤/١٢٧).

(٦) مجموع الفتاوى (٢٥/١٦٤-١٦٥).

الأول: أنه أراد في الحديث نفسه؛ كما يقول الرئيس والأمير: نحن نفعل، ويريد نفسه[1].

وأجيب من وجوه:

أولًا: أن اللفظ محتمل؛ لكن دلالته على الجماعة والأمة أظهر؛ إذ هو ظاهر اللفظ، ولا يحمل اللفظ على غير ظاهره إلا بدليل، ولا دليل[2].

ثانيًا: أن ما ذكر يبطل فائدة الحديث؛ لأنه إنما قاله مجيبًا بذلك عن حكم أهلّة الصوم والفطر والمواسم، وهذا حكم يلزم جميع الأمة، ولو قصد نفسه لاقتصر الحكم عليه، ولا خلاف أن الأمة تشاركه في هذا الحكم[3].

ثالثًا: يمكن أن يجاب بأنه لو سلّم أنه يراد في الحديث النبي ﷺ، فالأمة تشاركه إذا لم يدل دليل على الاختصاص.

الثاني: أن الحديث جاء فيه وصف الأميّة علّة للمنع من الاعتماد على الكتابة والحساب، وهو وصف مناسب لحال العرب زمن الرسالة، والعلّة تدور مع المعلول وجودًا وعدمًا، فلا مانع أن تزول الأمية، وتصبح الأمة مزاولة للكتابة والحساب[4].

وقد يشير إلى زوال الوصف قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ [الجمعة:٢]، فقد كانوا أميّين، ثم جاءهم

---

(١) ينظر: تحقيق المذهب للباجي (٢٢٧) فتح الباري (٤/١٢٧).
(٢) ينظر: تحقيق المذهب للباجي (٢٢٧).
(٣) ينظر: تحقيق المذهب للباجي (٢٢٨).
(٤) ينظر: أوائل الشهور العربية هل يجوز شرعًا إثباتها بالحساب الفلكي، لأحمد شاكر (١٣)، وأيضًا: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (٧٧).

الرسول ليزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وذلك هو زوال الأميّة عن هذه الأمة[١].

وأجيب من وجوه:

أولًا: أن وصف الأمة بالأمية لا يزال قائمًا؛ فغالب الأمة لا علم له بالنجوم ومنازل القمر والحساب، كما كان عليه الحال زمن النبي ﷺ، وقد كان من العرب من يعرف هذه العلوم، ولكنهم قلّة ولم يُعتبر بهم، وهكذا الحال بعد زمن النبي ﷺ إلى يومنا[٢].

ثانيًا: أن الأمية المذمومة هي التي زالت بالرسالة، ولكن تبقى الأمية المحمودة التي دل عليها حديث: (إنا أمة أمية)، ولا يمكن أن يكون مراد الحديث إنا أمّة باقية على الجهل وعدم العلم[٣].

ثالثًا: أن ظاهر الحديث كونه خبرًا يتضمّن النهي، ولا يصرف عنها إلى العلّية إلا بدليل، وصرفه يؤدي إلى معارضة نصوص رؤية الهلال[٤].

الثالث: أن الحديث مختصّ ببناء التوقيت الشهري، وأنه يكون على ما يوافق الأميّة[٥].

ويمكن أن يجاب بأن ذكر أمر الهلال من باب ذكر بعض أفراد العام؛ فالنهي عن الكتاب والحساب مفهومه الاعتماد على ما يوافق الأميّة، ومنه الاعتماد في الأشهر على الهلال، ومن المعلوم أن ذكر بعض أفراد العام لا يخصّصه.

(١) ينظر: مقالة: أعلماء عَلمانيون؟! (١١): هل الأمة الآن أمية؟. وأيضًا: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٨٦٩/٢، ٩٩٣).
(٢) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية (٤٢/٣).
(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (١٦٨/٢٥-١٦٩).
(٤) ينظر: فقه النوازل (٢١١/٢-٢١٢).
(٥) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (٧٧).

الرابع: أن الحديث قد يكون من باب الخبر المحض، أي أنهم في ذلك الزمان كانوا أميّين[1].

ويجاب بأن هذا يخرج الحديث عن فائدته، فمن المعلوم كونهم أميّين، فهل يخبرهم النبي ﷺ بأمر يعلمونه.

ثم إن الأمة التي بعثه الله إليها فيهم من يقرأ ويكتب كثيرًا كما كان في أصحابه وفيهم من يحسب، وقد بعث ﷺ بالفرائض التي فيها من الحساب، وكان له كُتّاب يكتبون الوحي ويكتبون العهود، فلزم حمل الحديث على معنى مناسب[2].

وقد شكَّك بعضهم في الحديث من حيث صحته[3]، ولا ينبغي أن يلتفت لمثل هذا.

٨. عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: لقي رسول الله ﷺ جبريل، فقال: «يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين: منهم العجوز، والشيخ الكبير، والغلام والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتابًا قط. قال يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف»[4]، وفي لفظ: «إني بعثت إلى أمة أمية»[5].

والمعنى أني بعثت إلى أمّة أميّين منهم هؤلاء المذكورون، فلو أقرأتهم على قراءة واحدة لا يقدرون عليها[6].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٥/١٦٦).
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٥/١٦٦-١٦٧).
(٣) ينظر: كيف نتعامل مع القرآن للغزالي (٢٠١).
(٤) رواه الترمذي في جامعه، كتاب القراءات، باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحرف (٥/١٩٤/٢٩٤٤)، وأحمد بنحوه في مسنده (٣٥/١٣٢/٢١٢٠٤)، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وصحّحه ابن العربي في عارضة الأحوذي (١١/٦٢)، وأحمد شاكر في تحقيقه لتفسير الطبري (١/٣٥)، والألباني في صحيح سنن الترمذي (٣/١٧٦)، وحسّنه محققو المسند.
(٥) هذا لفظ ابن حبان في صحيحه، كتاب الرقائق، باب قراءة القرآن، ذكر العلة التي من أجلها سأل النبي ﷺ ربه معافاته ومغفرته (٣/١٤/٧٣٩)، وحسّنه المحقق.
(٦) ينظر: تحفة الأحوذي (٨/٢٦٤)، وأيضًا: عارضة الأحوذي (١١/٦٢-٦٣).

٩. عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «نحن آخر الأمم، وأول من يحاسب. يقال: أين الأمَّة الأميّة ونبيها؟ فنحن الآخرون الأولون»[١].

١٠. عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه، وذكر عن بشير بن سعد أنه قال: أمرنا اللّه أن نصلي عليك يا رسول اللّه، فكيف نصلي عليك؟ فسكت رسول اللّه ﷺ حتى تمنّينا أنه لم يسأله، ثم قال رسول اللّه ﷺ: «قولوا: اللهم صل على محمد النبي الأمي، وعلى آل محمد»[٢].

١١. عن عائشة رضي الله عنها في حديث بدء الوحي قالت: "فجاءه الملَك، فقال: اقرأ. قال: «ما أنا بقارئ» ..." الحديث[٣].

وقوله: «ما أنا بقارئ» ما نافية، والباء زائدة لتأكيد النفي: أي ما أحسن القراءة[٤].

وقد ورد وصف النبي بالأمّي في أحاديث كثيرة[٥].

(١) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب صفة أمة محمد ﷺ (٥/٣٥٠/٤٢٩٠)، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (١٥٧٦): «إسناده صحيح رجاله ثقات»، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٥/٤٨٨/٢٣٧٤)، وذكر محققو ابن ماجه: أن رجاله ثقات وحماد بن سلمة روى عن الجريري قبل الاختلاط، إلا أنه اختلف فيه على حماد.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد (٢/٢٢٦-٢٢٧/ ٩٨٠-٩٨١)، والنسائي في سننه الكبرى، كتاب عمل اليوم والليلة، كيف الصلاة على النبي ﷺ (٩/٢٦/٩٧٩٤)، والدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب ذكر وجوب الصلاة على النبي ﷺ في التشهد واختلاف الروايات في ذلك (٢/١٦٨-١٦٩/١٣٣٩)، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب الصلاة، باب وجوب الصلاة على النبى ﷺ (٢/٣٧٨)، وقال الدارقطني: "هذا إسناد حسن متصل"، ونقله عنه البيهقي، ولم يتعقّبه، لكن تعقّبه ابن التركماني في تعليقه عليه، وذكر أن هذا اللفظ قد انفرد به ابن إسحاق، والحُفّاظ يتوقّون ما ينفرد به، ولعل مما يشير إلى هذا أن أبا داود ذكر للحديث طريقين وأخّر الطريق التي فيها الشاهد، وانفرد بها ابن إسحاق، وأشار إلى وقوع الخلاف في الرواية النسائي أيضًا.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول اللّه ﷺ (١/٧/٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول اللّه ﷺ (١/٨٣/١٦٠).

(٤) وضعَّفوا كون ما استفهامية ؛ إذ لو كانت استفهامية لم يصلح دخول الباء، وإن حكي عن الأخفش جوازه؛ فهو شاذ. ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (١/٤٨٢) فتح الباري (١/٢٤، ١٢/٣٥٧).

(٥) ينظر مثلًا: سنن أبي داود (٦/٣٨١-٣٨٢/٤٣٢٦) مسند أحمد (ت: شاكر ٣/١٤٢/٢٥١٤)، (٦/١٧٧، ٤٣٢/٦٦٠٦، ٦٩٨١) مسند الدارمي (السنن) (٣/١٨٤٩/٢٨٤٦)، صحيح ابن حبان (١٤/٣٩٩-٤٠٠/٦٤٨٠) البحر الزخار (مسند البزار) (١٢/١٥-١٦/٥٣٨٠) المعجم الأوسط (٤/٣٤، ١٦٥/٣٥٤٣، ٣٨٧٩) (٥/١٢٤/٤٨٥٩)، المعجم الكبير (٢/٥٤/١٢٧٠) (٥/٢١٨/٥١٤٤) (٨/١٦٥، ٢٠٣، ٢٢٢/٧٦٢٩، ٧٧٢٣، ٧٧٨٠) (١٠/٦٦/٩٩٣٧) (١٧/٣٢٠/٨٨٧) (١٨/٨٩/١٦٥).

وقد اعترض على هذا باعتراضات:

أولًا: أن هذا مخصوص بأحكام التكليف؛ لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال؛ إذ يصعب على الجمهور الامتثال لأحكام الشريعة المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولًا، ثم تطبيقها ثانيًا، أما الأسرار والحكم والمواعظ والعبر، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور، ويتناول بعض الخواص منه شيئًا فشيئًا، بحسب ما يسَّره اللّه لهم وما يلهمهم به، وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام اللّه تعالى على مرِّ العصور، يُفتح على بعضهم بما لم يفتح للآخر[١].

ثانيًا: أن لفظ الأمية مشترك؛ فلا يعني فقط الجهل بالقراءة والكتابة، وإنما يعني أيضًا من لا يُقرّ بنبي ولا رسول، وكل ما سوى أهل الكتاب من الديانات الأخرى، ووصف النبي بالأمي مختلف في معناه[٢].

ثالثًا: أن في ذلك حصرًا للشريعة في نطاق ضيّق محدود، وهو الأمة العربية، والحال أنها للبشر عامة[٣].

رابعًا: أنه يقتضي أن تفهم الشريعة على معهود البداوة والخشونة والجهل بسبب أمية العرب وبداوتهم وخشونتهم[٤].

خامسًا: أن من العرب من كان يعرف القراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها، ومنهم من كان يعرف الحكمة ولغات الأمم المجاورة[٥]، ثم إن كل الأمم من حيث الأكثرية لا تقرأ ولا تكتب[٦].

---

(١) ينظر: تعليق دراز على الموافقات (٢/١٠٩هـ ١).

(٢) ينظر: المقاصد الشاطبية ومدى تمثيلها للشريعة أو قابليتها للتوظيف المغرض (٢١-٢٢)، وأيضًا: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (٧٦-٧٧) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٨/١٠٤).

(٣) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (٧٦-٧٧) المقاصد الشاطبية ومدى تمثيلها للشريعة أو قابليتها للتوظيف المغرض (٢١-٢٢) كيف نتعامل مع القرآن للغزالي (٢٠١) المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٨/١٠٤).

(٤) ينظر: المقاصد الشاطبية ومدى تمثيلها للشريعة أو قابليتها للتوظيف المغرض (٢١–٢٢)، وأيضًا: كيف نتعامل مع القرآن للغزالي (٢٠٤).

(٥) ينظر: المقاصد الشاطبية ومدى تمثيلها للشريعة أو قابليتها للتوظيف المغرض (٢١–٢٢) أمية عرب ما قبل الدعوة تفنيد لتصور ساد (٥٧) المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٨/١٠٧).

(٦) ينظر: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٨/١٠٧).

سادسًا: أنه يلزم بناء على هذه القاعدة ألاَّ يكون فرق بين العلماء وغيرهم[1]، ويلزم عدم اشتغال العلماء بالعلوم التي قد تحتاج لها الأمة كالسياسة وغيرها[2].

الدليل الثاني:

أن هذا الوصف سواء للنبي ﷺ أو للأمة قد ورد في كلام الصحابة، ومن ذلك:

١. عن علي رضي الله عنه قال: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، إنه لعهد النبي الأمي ﷺ إليّ ألاّ يحبني إلا مؤمن، ولا يبغضني إلا منافق»[3].

٢. عن سالم بن عبيد رضي الله عنه، وكان من أصحاب الصُّفَّة قال: "لما توفي النبي ﷺ قال عمر: لا يتكلم أحد بموته إلا ضربته بسيفي هذا، فسكتوا، وكانوا قومًا أميّين لم يكن فيهم نبي قبله..." الحديث[4].

الدليل الثالث:

أن الشريعة التي بعث بها النبي الأمّي ﷺ إلى العرب خصوصًا، وإلى من سواهم عمومًا، لا تخلو من حالين:

الحال الأولى: أن تكون موافقة لما هم عليه من وصف الأميّة.

الحال الثانية: أن تكون مخالفة لما هم عليه.

---

(١) ينظر: تعليق دراز على الموافقات (٢/١٠٩ هـ ١) مقال أَعلماء عَلمانيون؟! (١٢): القاعدة الشاطبية وأمِّيّة الشريعة لأبي عبدالله محمد في موقع طريق الإسلام.

(٢) ينظر: مقال أَعلماء عَلمانيون؟! (١٢): القاعدة الشاطبية وأمِّيّة الشريعة لأبي عبدالله محمد في موقع طريق الإسلام.

(٣) وراه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن حب الأنصار وعلي رضي الله عنه من الإيمان وعلاماته، وبغضهم من علامات النفاق (١/٥٨/٧٨)، وله أثر آخر ذكر فيه هذا اللفظ: ينظر: مسند البزار (البحر الزخار) (٣/٩١-٩٢/٨٦٩).

(٤) رواه النسائي في سننه الكبرى، كتاب وفاة النبي ﷺ، باب كيف صُلي على رسول الله ﷺ (٦/٣٩٥/٧٠٨١)، وأشار ابن عبدالبر في التمهيد (٢٤/٣٩٧) إلى كونه محفوظًا.

فإن كانت موافقة فهو معنى كونها أميّة؛ إذ هي منسوبة إلى الأميّين.

وإن لم تكن موافقة فيلزم منه أن تكون شريعته على غير ما عهدوا من الأميّة، ولم تكن لتتنزّل من أنفسهم منزلة ما تُعهد، وهذا خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فهو باطل.

ولذا فلم يبق إلا أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها اللّه به من الأميّة، فالشريعة إذا أميّة[1].

الدليل الرابع:

أن الشريعة لو لم تكن أميّة على معهود العرب لما صحّ أن يكون القرآن معجزًا؛ إذ لأمكنهم أن يجيبوا عن تحدي الإعجاز بكونه على غير معهودهم الذي يعرفون، فلا تقوم الحجة عليهم به، ولهذا بيّن اللّه تعالى حجتهم فيما لو كان القرآن أعجميًّا، فقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت:٤٤]، ولمّا قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل:١٠٣]، رد اللّه عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل:١٠٣]، وقد أذعنوا لذلك لظهور الحجة، فدلّ على أن ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله، مع العجز عن مماثلته[2].

وقد نوقش بأن هذا لا يصلح أن يكون دليلًا بنفسه؛ لأن مضمون هذا الدليل أنه يجب أن تكون الشريعة على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم، والدليل الثالث جعل كونها على ما عهدوا دليلًا بنفسه على أنها أميّة، وعليه فليس الدليل الثالث إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الرابع[3].

وقد يقال: إن الدليل الثالث ينصبّ على أن الشريعة موافقة للواقع،

(١) ينظر: الموافقات (٢/١١١).
(٢) ينظر: الموافقات (٢/١١١-١١٢).
(٣) ينظر: الموافقات (٢/١١١ هـ٣).

ولو خالفته لكان هذا خلاف فرض الواقع، ولكان الأمر مُشكلًا، أما الدليل الرابع فينصبّ على الإعجاز، ولو لم يكن القرآن موافقًا لما لديهم لما كان معجزًا لهم.

الدليل الخامس:

لو لم تكن الشريعة أميّة على وفق ما كان عليه العرب وجمهور العامة الذين أرسل إليهم، وكانت الشريعة قد بنيت على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية، لكان في ذلك مشقة عظيمة، بل لكان من باب التكليف بما لا يطاق، وهو ممتنع في الشريعة[١].

الدليل السادس:

أن استقراء الأحكام الشرعية يدل على أن الشريعة عُنيت بربط هذه الأحكام بالأمور الظاهرة الواضحة، الموافقة لإدراك عامة الناس وجبلتهم، كما هو الحال في مواقيت العبادات من صلاة وصوم وحج وعيد، ونحو ذلك[٢].

الترجيح:

من خلال ما سبق يتبيّن لي أن النصوص أثبتت أميَّة الشريعة، وأنه لا مجال لإنكارها، وأن عامّة العلماء متتابعون على إثبات الأميّة تبعًا للنصوص الواردة في ذلك، وقد عبّروا عن ذلك بتعبيرات متعدِّدة كما مرّ إلا أنها من باب اختلاف الألفاظ الذي يؤدي إلى معنى واحد.

وقد يوجد في كلام بعضهم ما قد يشير إلى زوال الأميَّة، وهذا محمول على الأميَّة المذمومة، وأما ما ذكر عن الحافظ ابن حجر، فيجاب عنه بقوله: "فعلّق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عنهم في معاناة

(١) ينظر: الموافقات (٢/١٣٧، ١٤١، ١٥٠)، وأيضًا منه (٢/١١١ هـ٣).
(٢) ينظر للإفاضة في ذلك المبحث القادم.

حساب التسيير، واستمر الحكم في الصوم، ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك، بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلًا، ويوضّحه قوله في الحديث الماضي: «فإن غُمَّ عليكم فأكملوا العدَّة ثلاثين»[١]، ولم يقل فسلوا أهل الحساب"[٢].

وهذا يدل على استمرار الأمية وعمومها في نظره.

وأما الطّاهر ابن عاشور فلعلّه لا يعترض على أميَّة الشريعة من حيث هي، وإن كان في كلامه احتمال لذلك، ولكن مما يُضعفه أنه أقرّ بنسبة مشتركة، وهي المعاني الأساسية التي لا بدّ أن تكون موافقة لأفهام المخاطبين، وهذا نوع من الإقرار بنسبة من الأمية[٣].

والذي يبدو أن كلامه ينصبّ على ما يتعلق بضبط فهم القرآن بما ألفه العرب، وأيضًا عدم فائدة العلوم الأخرى التي لم يعهدوها، ولهذا ذهب بعض الباحثين إلى أن الخلاف في أصله يعود إلى قضية الإفادة من العلوم الحديثة في التفسير، أو ما يعرف بالتفسير العلمي للقرآن، بل وحمل كلام الشاطبي كلَّه على هذا، ورأى أنه لو لم يحمل على هذا لأوقع في مشكلات عديدة؛ إذ يفهم منه خصوصية الشريعة في زمانها ومكانها، وهذا ما يطرب لسماعه المستشرقون وأذنابهم[٤].

ولا يخفى أن هذا موضع نظر ظاهر، يتبيّن ما فيه إذا قورن بما تقدم من بيان رأي الشاطبي.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان؟ ومن رأى كله واسعًا (١٩٠٧/٢٧/٣)، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يومًا (٢٩٣٠/٤٨١/١) بلفظ: (فإن أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين)، وينظر: فتح الباري (١٢١/٤) للكلام على لفظ البخاري، فقد وقع بين الحفّاظ خلاف فيه.

(٢) فتح الباري (١٢٧/٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (٤٥.٤٤/١).

(٤) مقالة: شريعة أمية لأمة أمية١-٢ للدكتور: .أنور إبراهيم منصور.

والذي ينبغي أن يقال: إن الأمية منهج وطريقة في الفهم والإدراك، وهي الطريقة التي تعنى بتحصيل العلوم والمدركات وتلقّيها بعيدًا عن التعقيد والتكلّف والتعمق غير المفيد، ومن هنا جعل شيخ الإسلام وصف الأمية كوصف الوسطيّة، والوسطيّة منهج تسلكه الأمة في جميع شئونها، فكذلك الأميّة، وهذا هو مقتضى الحديث، فهو قد جعل الأميّة وصفًا للأمة أو هو وصف له ﷺ، والأمة تبع له.

وهذا المنهج هو الذي جاءت الشريعة على وفقه، وزادت عليه العناية بالعقيدة والتوحيد والعلم، فتكون الأمية الشرعية: هي الجامعة لهذه المعاني، ولهذا ذكر ابن تيمية أن نزول الكتاب نفى عن الأمة الأمية المذمومة كالتعلق بالشرك ومساوئ الخلق وعدم الاعتناء بالعلم، وبقي بعدها الأميّة المحمودة الموافقة للعلم بالكتاب المنزَّل، وهذا مقتضى قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ [الجمعة:٢].

فالأميَّة الشرعية إذًا: الفطرة والجبلة السالمة من المفسدات مع العلم الذي جاءت به الشريعة، وهي نقاء النظر وصفاء الخاطر، سواء في باب التكاليف أو الحِكَم أو في غيرهما، وهذه الطريقة هي الطريقة المشتركة التي عن طريقها يفهم الجمهور الشريعة والأحكام الإلهية، وهي البعيدة عن التعقيدات في الحساب والكتاب.

ولهذا تجد في كلام العلماء ما يوضِّح أن المراد بالحديث ليس نفي التعلم والكتابة والحساب في الجملة؛ فإن الشريعة قد جاءت بشيء من ذلك قطعًا، وإنما حملوا النصَّ على التعمق والتكلف الذي هو مضيعة للزمان، ولا نفع فيه عادة، بل قد يصل الإنسان إلى العلم المراد دونه.

ومن هنا جاء الحديث مبيِّنًا طريقة على الأمة أن تسلكها في التوصل

إلى العلم المراد، وهي أن تضبط الأمر بالطرق الظاهرة المكشوفة في الأهلّة بعيدًا عن الكتابة والحساب والتعمق فيهما، فالشريعة لا تنفي الحساب مثلًا إذا كان متعلّقًا بأمر ظاهر مكشوف يشترك فيه الجمهور.

ولذا لا يقف هذا الوصف حائلًا دون الاستفادة من العلوم، بل على الأمّة أن تسعى إلى تلك العلوم، وقد يكون سعيها إليها من الفروض عليها، غير أن ما تعنى به الأمّة من العلوم الشرعية ما كان موافقًا لهذا المسلك.

وحين التزم السلف بهذا الوصف كانوا أسلم الناس فهمًا وإدراكًا، وكانت علومهم بعيدة عمّا يكدر صفوها، وهذا هو الموافق لأمية العرب من حيث طريقة الفهم وعدم المفسدات، لا من حيث السعي إلى الفهم والعلم والاستزادة منه.

وقد سعت الشريعة إلى العلم والفهم والإدراك على طريقة توافق الأميّة؛ ليسلم العبد من الخوض فيما لا نفع فيه، أو ما لا يدركه عقله، أو يفسد عليه دينه، وما فسد من فسد من الأمة إلا حين كَسر هذا الحاجز، وتسوّر ما لا ينبغي له تسوره.

والعلماء حين توصّلوا إلى دقائق العلم الشرعي ساعون وفق هذا المنهج والإطار، ولم يتوصلوا إلى ذلك عن طريق دقائق الإشارات وغوامض العقول وفلسفة النظر.

ولا مدخل هنا للعلوم الدنيوية، كعلوم الصناعات والحرف؛ إذ الكلام على الشريعة: علومها وأحكامها وحقائقها، وحينئذ فلا نجد الأمية مباينة للعلم والتقدم في العلوم والأخذ بما يهُمُّ الأمة منها.

وإذا تبيّن ما سبق؛ فلا تكليف إلا بما يوافق الأمية، ولا فهم للشريعة إلا بما يوافق الأمية ويسير في ركبها، وإذا التُزم بهذا الجانب أورث ذلك اليسر في التكليف، والمناسبة للجمهور، بل ما يُعبَّر عنه بعالمية الشريعة.

وإنما رُبطت الأمية بالعرب لأنهم كانوا أسلَم الناس وأقربهم للجبلة، وأبعدهم عن التأثر بالتكلف، وكانت عقولهم أكثر استعدادًا لقبول الهدى والحق، وحينئذ لا يكون تعلّقها بالعرب إلا من هذه الجهة، لا لأنهم عرب، ولهذا تجد الأميّة التي جاءت على وفق حال العرب هي الأنسب للخلق والأيسر لفهمهم وإدراكهم، وهي الأقرب إلى ما يوافق فطرهم وجبلتهم.

وحينئذ يكون هذا الوصف وصف كمال للأمة، وليس وصف نقص كما ظنه بعضهم؛ إذ هو وصفٌ قُصد منه أن تسير الأمة على منهج الاتزان والظهور والوضوح وموافقة الفطرة والجبلة بعيدًا عن التعقيد والغموض والأسرار والرموز.

ولو فُهمت الأمية على هذا النحو لما استشكلها كثيرٌ من الباحثين وأنكروها، ظنًّا منهم أنها تعارض العلم وتنافيه، أو أنها تحجز النظر بما كان عليه العرب من بعدهم عن العلم والتعلم، وأن هذا ينافي عالمية الشريعة وشمولها.

وإذا اتّضح هذا تبين أن ما سبق من الاعتراضات على أميّة الشريعة إنما هي في حقيقتها مبنيّة على الفهم الخاطئ لمعنى الأميّة، وكان فيما ذكر جواب عنها، وأن أمية الشريعة بالمعنى المذكور لا تقتصر على أحكام التكليف فحسب، وأمّا ما ذكر من أن من العرب من كان مطّلعًا على علوم الأقدمين التي قد تعارض الأمية؛ فهذا قد يُسلَّم لكن العبرة بالغالب، ثم إن العبرة بالأميّة التي أقرتها الشريعة وجاءت بها.

وأشير هنا أن: د. الريسوني لم يستسغ ما سار عليه الشاطبي من جعله أميَّة الشريعة نوعًا من مقاصد الشارع، وإنما هي ضوابط لفهم مقاصد الشارع، واستشهد بأن الشاطبي سمَّاها في كتابه الاعتصام بالأدوات التي بها تفهم المقاصد[1].

(١) ينظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي (١٤٩)، ولكلام الشاطبي. ينظر الاعتصام (٤٩/٢).

والذي يبدو لي أنها من قبيل المقاصد التبعية، التي يقصد منها تحصيل المقاصد الأصلية، فالشارع قصد من المكلَّف أن يسعى إلى أميَّة الشريعة بالمعنى الذي ذكرناه، وإذا حصَّل ذلك كان لها أثر في فهمه للشريعة، والمقاصد غير الغائية يمكن تسميتها مقاصد كما لا يخفى.

ثمَّ لو لم يُسلَّم ما ذكرناه، فإن التجوز في مثل هذا سائغ جار على ألسن العلماء كثيرًا.

المبحث الرابع
أثر أمية الشريعة على الأحكام الشرعية

لا شك أن الشرع حين قصد أميَّة الشريعة فقد راعى بذلك حال الناس، وتنوع أحوالهم في القدرة على الفهم، فجعل الأحكام الشرعية مما يسهل تعقّلها وتعلّمها وفهمها، وقربّ إليهم ما كلّفهم به، وناط ذلك بما يسهل عليهم معرفته وضبطه، فكان في ذلك تيسيرًا ورحمة بهم، وقد لاح هذا التيسير في أحكام كثيرة، وفي هذا المبحث بيان لجملة من هذه الأحكام، وهي تنبئ عما وراءها، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

ومما يترتب على هذا المقصد:

أولًا: حفظ العقيدة، ذلك أن عقيدة المسلم مبنيّة على اليسر والسهولة والبعد عن التكلف والتنطع، قال الشاطبي في القواعد المترتبة على مقصد الأميّة: «ومنها: أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقّلها، ليسعه الدخول تحت حكمها، أما الاعتقادية بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدًا؛ فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواصّ، لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أميّة»(١).

فإذا التزم المسلم بهذا المقصد حفظ لنفسه عقيدته، ونأى بنفسه عن الشبهات الدخيلة، والعقائد الغامضة والمشارب الفاسدة المهلكة، وسلك في أخذ عقيدته منهج السلف المعتمد على اليسر والسهولة

(١) الموافقات (١٤١/٢).

وعدم التعقيد، والبعد عن التكلفات التي لا يتعلّق بها عمل، فمن سمع آية في الصفات مثلًا فلا يحملها إلا على ظاهر المعنى اللغوي، مبتعدًا عن التأويل، أو التعمق في البحث عن الكيفية مع تنزيه الله تعالى عن التمثيل والتشبيه، فهذا هو الموافق لأميّة الشريعة، أين هذا ممن يتقعّر في التأويل، ويبتعد عن معنى اللفظ في اللغة.

ولو التزم بهذا المقصد لما كان للمنطق والفلسفة ونحوهما من العلوم الكلامية دور في صياغة العقيدة وتكوينها، والذي بسببه أُدخل في العقيدة ما ليس منها، بل ما خالف العقول، ولم تهتد العقول إلى إدراكه[1]، قال ابن تيمية: "وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد: أما المقاصد فإن حاصلها بعد التعب الكثير والسلامة خير قليل، فهي لحم جمل غثّ على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل، ثم إنه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط هنا، وأما الوسائل: فإن هذه الطرق كثيرة المقدّمات، ينقطع السالكون فيها كثيرًا قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء"[2].

ولا شك أن سهولة المعتقد لها أثر في إظهار الدين بمظهر الحُسن عند غير المسلمين، يقول العقّاد في بيانه سبب انتشار الإسلام: "ومن هذه الأسباب أنه دين بسيط، سهل القواعد والأصول، لا يحوج المتدين به بعد الإيمان بالوحدانية وفرائض العبادة إلى شيء من الغوامض، التي يدين بها أتباع العقائد الأخرى، ولا يفقهون ما فحواها"[3].

(١) كالكسب عند الأشاعرة.
(٢) مجموع الفتاوى (٢/٢٢).
(٣) الإسلام في القرن العشرين (١٥).

ثانيًا: أنه لا يطلب في العقائد من الناس إلا ما يسعهم تعقّله وكان موافقًا لأمية العرب، فلا يطلب منهم لثبوت إيمانهم معرفة دقائق العقائد ومصطلحات أصحاب الاختصاص، ونحو ذلك[1].

ثالثًا: حفظ الدين (حفظ الهوية الدينية): إن من أعظم ما يواجه المسلم خطر العولمة بشتى صورها، وعلاج هذا الخطر يكون بحفظ الدين وتقويته في قلوب المسلمين، بل والاعتزاز بالانتماء إليه، وشرع ما يحفظ الفرد المسلم ويحوطه دون التأثر السلبي بالعولمة الغربية.

وإن من ذلك أخذ المسلم بالأميّة الشرعية في الاعتماد على الميقات القمري؛ فهو يعزز انتماءه لأهل الإسلام، ويمنعه من مشاركة المشركين فيما يختصون به من الميقات الشمسي المعتمد على الحساب.

كما يمنعه من التشبه بهم في أعيادهم ومناسباتهم الدينية، وقد رتّب شيخ الإسلام على أميّة الشريعة النهي عن أعياد أهل الكتب وغيرهم من الأمم؛ فقال: "وقد يستدل بهذا الحديث على خصوص النهي عن أعيادهم؛ فإن أعيادهم معلومة بالكتاب والحساب، والحديث فيه عموم، أو يقال إذا نهينا عن ذلك في عيد الله ورسوله، ففي غيره من الأعياد والمواسم أولى وأحرى، ولما في ذلك من مضارعة الأمة الأمية سائر الأمم، وبالجملة فالحديث يقتضي اختصاص هذه الأمة بالوصف الذي فارقت به غيرها، وذلك يقتضي أن ترك المشابهة للأمم أقرب إلى حصول الوفاء بالاختصاص"[2].

رابعًا: الحذر من التكلف والتعمّق في تصوير أحكام الدين ومقتضياتها،

---

(١) ينظر: الموافقات (١٤١/٢) معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية (٤١/٥).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٢٥٥/١-٢٥٦).

على وجوه لا يُطيق فهمَها ولا العمل بها جمهور الناس، بل حتى كثير من خاصتهم، فكل ما فيه تعسير وتعقيد ومغالاة وتعمق وشذوذ، يُعدُّ خارجًا عن الدين غير مقصود له، وهذا ينطبق على كثير من المباحث والمعاني والمصطلحات، التي غاص فيها طوائف من المتكلمين والصوفية والمتفلسفة، سواء في باب العقائد أو السلوك والأخلاق فضلّوا بها.

ومثله المغالاة في المصطلحات والحدود، بحيث تعرض الواضحات بطرق معقّدة بعيدة عن السهولة واليسر[(١)].

خامسًا: القصد في تفسير القرآن بما يوافق هدي السلف، وعدم مجاوزة الحد في تفسيره، بحيث يضاف إليه كل علم أو اكتشاف أو نظرية حديثة، قال الشاطبي في القواعد المرّتبة على هذا المقصد: "منها: أن كثيرًا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين، من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح"[(٢)].

سادسًا: التدرج في التشريع: فتدرج الشريعة جاء موافقًا للأمية، ولهذا قال الشاطبي معلّلا لذلك: "وذلك أن الأمي الذي لم يزاول شيئًا من الأمور الشرعية ولا العقلية، وربما اشمأز قلبه عما يخرجه عن معتاده بخلاف من كان له بذلك عهد، ومن هنا كان نزول القرآن نجومًا في عشرين سنة، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئًا فشيئًا، ولم تنزل دفعة واحدة، وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة"[(٣)].

(١) ينظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية (٤١/٥).
(٢) الموافقات (١٢٧/٢)، والتعاليم كما قال دراز: الرياضيات من الهندسة وغيرها.
(٣) الموافقات (١٤٨/٢).

سابعًا: إثبات الشهور القمرية برؤية الهلال: وهذا ما جاء في الحديث مصرّحًا به مرّتبًا على أميّة الشريعة، ففيه: «إنا أمة أمية: لا نكتب ولا نحسُب، الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين»[1].

ويترتب على ذلك أحكام كثيرة، ومنها:

١. دخول شهر رمضان برؤية الهلال، ولا يجوز الاعتماد على الحساب: وهذا ما ذهب إليه عامة العلماء، بل نقل الإجماع عليه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولا ريب أنه ثبت بالسنة الصحيحة واتفاق الصحابة أنه لا يجوز الاعتماد على حساب النجوم، كما ثبت عنه في الصحيحين أنه قال: «إنا أمة أمية: لا نكتب ولا نحسب، صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته»[2]، والمعتمد على الحساب في الهلال كما أنه ضال في الشريعة، مبتدع في الدين، فهو مخطئ في العقل وعلم الحساب"[3].

وقال النووي ناقلًا عن الجمهور: "ومن قال بحساب المنازل فقوله مردود بقوله ﷺ في الصحيحين: «إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب، الشهر هكذا وهكذا» الحديث. قالوا: ولأن الناس لو

(١) سبق تخريجه.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما هما حديثان: الأول منهما حديث: (إنا أمة أمية)، وقد سبق تخريجه، والآخر حديث: (صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته)، وقد جاء عن عدد من الصحابة، منهم ابن عمر راوي الحديث السابق، وقد خرجه مسلم (برقم: ١٠٧٩) في صحيحه بلفظ: أن رسول الله ﷺ ذكر رمضان، فضرب بيديه، فقال: (الشهر هكذا وهكذا وهكذا ثم عقد إبهامه في الثالثة فصوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين)، ورواه البخاري بلفظ مقارب، وقد سبق تخريجه أيضًا، وجاء أيضًا من حديث أبي هريرة: رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا» (١٩٠٩/٢٧/٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال..الخ (١٠٨١/٤٨٣/١) بلفظ: (صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠٧/٢٥).

كلِّفوا بذلك ضاق عليهم؛ لأنه لا يعرف الحساب إلا أفراد من الناس في البلدان الكبار، فالصواب: ما قاله الجمهور، وما سواه فاسد مردود بصرائح الأحاديث السابقة"[١].

٢. معرفة يوم الحج وأشهره: قال ابن تيمية: " وهذا دليل على ما أجمع عليه المسلمون إلا من شذ من بعض المتأخرين المخالفين، المسبوقين بالإجماع من أن مواقيت الصوم والفطر والنسك: إنما تقام بالرؤية عند إمكانها، لا بالكتاب والحساب، الذي تسلكه الأعاجم: من الروم والفرس، والقبط والهند، وأهل الكتاب من اليهود والنصارى"[٢].

ويندرج في ذلك أيضًا بعض مسائل الحج، التي وضع الشرع لها أعلامًا ظاهرة، ومنها الوقوف بعرفة يبدأ وقته بالزوال، أو من طلوع الشمس وينتهي وقته بغروبها، والوقوف بمزدلفة ينتهي بالإسفار، والرمي أيام التشريق يبدأ بعد الزوال، والطواف يبدأ بالحجر الأسود وينتهي عنده، والسعي يبدأ بالصفا، وينتهي بالمروة، ونحو ذلك.

٣. معرفة أعياد المسلمين.

٤. الزكاة بالأشهر القمرية.

ومما يتعلق بالزكاة أيضًا أن الشرع خصّها بأنواع مدركة لكل أحد، وبيّن النصاب فيها بطريقة واضحة بيّنة.

---

(١) المجموع شرح المهذب (٢٧٦/٦)، وينظر: فتح الباري لابن رجب (٢٩٥/٢) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك (١٧٠/١)، وقد أطال المعاصرون الحديث حول هذه المسألة، ينظر لجملة من البحوث مع قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع للرابطة، وفي ختام المباحث قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر في مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر (٨٣٩/٢) (٨١١/٣).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٢٥٤/١-٢٥٥).

٥. أوقات العِدد والأَيمان والكفَّارات.

٦. معرفة الأشهر الحرم: قال ابن حزم: "لا خلاف بين أحد من الأمة في أن الحول اثنا عشر شهرًا، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞ﴾ [التوبة:٣٦]، والأشهر الحرم لا تكون إلا في الشهور العربية، وقال تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّ﴾ [البقرة:١٨٩]، وقال تعالى: ﴿وَلِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَ﴾ [الإسراء:١٢]، ولا يعد بالأهلة إلا العام العربي، فصحّ أنه لا تجب شريعة مؤقتة بالشهور، أو بالحول إلا بشهور العرب والحول العربي"(١).

وقال الشيخ محمد بن إبراهيم معلّقًا على الحديث: "فوقَّت العبادات بالأشهر القمرية من الصيام والحج وغير ذلك كالعِدد، وفضَّل الله الأزمنة بعضها على بعض باعتبار الأشهر القمرية"(٢).

ويترتب على ذلك أنه لا يجوز الاعتبار بالتاريخ الميلادي ولا بالسنة الشمسية؛ إذ هوية الأمة وتميزها بالسنة القمرية، ومن خالف ذلك خالف ما عليه العرب والمسلمون(٣).

ثامنًا: أوقات العبادات: وهذا أمر بيّن فإن أوقات العبادات إنما عُلِّقت بأمور ظاهرة، يدركها كل أحد، وَفقًا لأمية الشريعة، فلا يحتاج الأمر إلى حساب أو كتاب، وقد شرح ذلك ابن رجب معلِّقًا على الحديث، فقال: "وإنما علّق بالشمس مقدار النهار الذي يجب

(١) المحلى (٥/٢٦٨).
(٢) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (٣/١١٠).
(٣) ينظر: فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (٣/١١٠).

الصيام فيه، وهو متعلق بأمر مشاهد بالبصر أيضًا، فأوله طلوع الفجر الثاني، وهو مبدأ ظهور الشمس على وجه الأرض، وآخره غروب الشمس، كما علّق بمسير الشمس أوقات الصلاة، فصلاة الفجر أول وقتها طلوع هذا الفجر، وآخره طلوع الشمس، وأول وقت الظهر زوال الشمس، وآخره مصير ظل كل شيء مثله، وهو أول وقت العصر، وآخره اصفرار الشمس أو غروبها، وهو أول وقت المغرب، وآخره غروب الشفق، وهو أول وقت العشاء، وآخره نصف الليل أو ثلثه، ويمتد وقت أهل الأعذار إلى طلوع الفجر، فهذا كله غير محتاج إلى حساب ولا كتاب"(١).

ومما يؤيد هذا في أمر الصيام قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة:١٨٧]، وقوله ﷺ: «إذا أقبل الليل من ها هنا، وأدبر النهار من ها هنا، وغربت الشمس فقد أفطر الصائم»(٢)، فقد علَّق الأمر بأمر مُدرك مشاهد.

ومن النوازل المعاصرة المتعلِّقة بهذا الجانب:

أولًا: التوقيت للصلاة في البلاد التي يطول فيها الليل والنهار، وهذه البلاد لا تخلو من أقسام:

الأول: أن تتميز جميع العلامات الظاهرة فيها للأوقات من غير لبس.

وهذا القسم قد اتفق العلماء على أن كل صلاة تؤدى في وقتها بظهور علاماتها، التي حددها لها الشرع مهما طال الليل أو قصر.

(١) فتح الباري لابن رجب (٢/٢٩٥).
(٢) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب متى يحل فطر الصائم (٣/٥٦/١٩٥٤) ومسلم، كتاب الصيام، باب بيان وقت انقضاء الصوم وخروج النهار (١/٤٨٩/١١٠٠)، وليس في مسلم قوله: (من ها هنا).

الثاني: أن تنعدم فيها بعض تلك العلامات في بعض أيام السنة.

الثالث: أن تنعدم فيها كثير من العلامات في مدة طويلة من السنة.

وهذان القسمان محل خلاف، وعامة أهل العلم على وجوب الصلاة، ولزوم التقدير لما لا يمكن معرفة وقته بعلاماته، واختلفوا في التقدير على أقوال، أهمها:

القول الأول: أن التقدير يكون بتقدير الصلوات بأقرب البلاد إليهم.

القول الثاني: أن التقدير يكون بحسب آخر مدة يتمايز فيها أوقات الصلوات، وبه صدر قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة، وقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع للرابطة.

الثالث: أن التقدير يكون بأوقات مكة[1].

ثانيًا: الصوم في الأماكن التي يطول فيها النهار:

وهذه لا تخلو من حالات:

الأول: أن يتميز فيها الليل والنهار خلال أربع وعشرين ساعة.

وفي هذه الحالة قال أكثر العلماء: يجب عليهم الصيام في النهار مهما طال، فإن عجز أو شق عليه مشقة ظاهرة أفطر وقضى، وبهذا صدر قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة، وقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع للرابطة. ونادى بعضهم بالتقدير هنا أيضًا.

(١) ينظر لهذه المسألة والخلاف فيها: فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (١٥٧/٤)، أبحاث هيئة كبار العلماء (٤٣٣/٤)، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة (٩٣)، الأقليات الإسلامية وما يتعلق بها من أحكام في العبادات والجهاد والإمارة (١٩٠)، الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (قسم فقه الأقليات المسلمة ٤٣) فقه النوازل للأقليات المسلمة، تأصيلًا وتطبيقًا (٨١٣/٢).

الثاني: البلاد التي لا يغيب فيها شفق الغروب حتى يطلع الفجر بحيث لا يتميز فيها شفق الشروق من شفق الغروب، وهنا قولان:

القول الأول: يقدر وقت الصيام بحسب آخر مدة يتمايز فيها الشفقان.

القول الثاني: بحسب مكة.

الثالث: أن يدوم الليل أو النهار أكثر من ذلك. وهنا قولان:

القول الأول: أن التقدير يكون بأقرب البلاد إليهم، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع للرابطة، وهو اختيار الشيخ محمد بن إبراهيم.

القول الثاني: أن التقدير يكون بأوقات مكة[(١)].

ويلحظ في هاتين المسألتين الاعتماد على العلامات الموافقة للأمية ما أمكن وجودها، فإذا تعذرت في الموضع انتقل إلى البديل الذي يمكن رصد العلامات فيه.

تاسعًا: صلاة الكسوف لا تشرع إلا لمن شاهد الكسوف ورآه، ولا عبرة بخبر أهل الفلك ما لم يُر، وقد علّق النبي ﷺ الأمر بالرؤية، فقال: «إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا حياته، ولكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتموهما فصلوا»[(٢)].

قال ابن تيمية متحدِّثًا عن العلم بوقت الكسوف: "ولكن إذا تواطأ خبر أهل الحساب على ذلك فلا يكادون يخطئون، ومع هذا فلا

(١) ينظر لهذه المسألة والخلاف فيها: فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (١٥٧/٤أ١٦١)، أبحاث هيئة كبار العلماء (٤٣٣/٤)، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي (٩٣)، الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (قسم فقه الأقليات المسلمة ٤٨).

(٢) رواه البخاري، كتاب الكسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس (١٠٤٢/٣٤/٢)، ومسلم كتاب الكسوف، باب ذكر النداء بصلاة الكسوف الصلاة جماعة (٩١٤/٤٠٧/١).

يترتب على خبرهم علم شرعي؛ فإن صلاة الكسوف والخسوف لا تصلى إلا إذا شاهدنا ذلك"[1].

عاشرًا: تحديد جهة القبلة: فقد حُدِّدت بجهات معلومة وعلامات ظاهرة، قال ابن رجب: "وكذلك القبلة، لا تحتاج إلى حساب ولا كتاب، وإنما تُعرف في المدينة، وما سامتها من الشام والعراق وخراسان بما بين المشرق والمغرب"، ثم قال: "وقد اجتمعت الأمة على صحة الصف المستطيل مع البعد عن الكعبة، مع العلم بأنه لا يمكن أن يكون كل واحد منهم مستقبلًا لعينها، بحيث إنه لو خرج من وسط وجهه خط مستقيم لوصل إلى الكعبة على الاستقامة، فإن هذا لا يمكن إلا مع التقوس، ولو شيئًا يسيرًا، وكلَّما كثر البعد قلَّ هذا التقوس لكن لابدَّ منه"[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥٨/٢٤)، وينظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز (٣١/١٣) الشرح الممتع على زاد المستقنع (١٨٠/٥).

(٢) فتح الباري لابن رجب (٢٩٥/٢-٢٩٦).

الخاتمة

في ختام هذا البحث أحمد الله تعالى الذي يسَّر لي كماله وتمامه، ويطيب لي أن أضع بين يدي القارئ الكريم أهم النتائج التي توصلت إليها:

أولًا: الأميَّة مصدر صناعيّ من أُمّ، وقد جاء لأصل هذه الكلمة معان، وقد يكون أولى هذه المعاني ليكون أصلًا لغيره إطلاقها على من لا يحسن الكتابة والقراءة من كتاب، فهو الباقي على أصل خلقته، ومنه اشتُق الأمّي؛ فأصبح وصفًا للنبي ﷺ، وكذلك الأميّون فأصبحت وصفًا ملازمًا غالبًا للعرب، بينما قد يُطلق على غيرهم إذا اقتضى الأمر ذلك رجوعًا للمعنى الأصلي للكلمة.

ثانيًا: المراد بالأميَّة بمفهومها العام: البقاء على ما كان عليه العرب من سلامة الجبلة والفطرة وعدم التأثر بالمفسدات وثمرة ذلك البقاء على أوليَّات المعرفة وعدم التغلغل في العلوم المفسدة، ولكن حين جاء الشرع زكاهم وعلمهم الكتاب والحكمة والإيمان، فنفى عنهم وجهًا من الأميَّة، وهي الأميَّة المذمومة، التي يلزم منها البقاء على الحال دون تعلم وزكاء، وحينئذ فلن تفهم الأميَّة الشرعية بمعزل عن النصوص الأخرى، وعلى هذا فالأميَّة الشرعية، هي البقاء على ما كان عليه العرب من سلامة الجبلة والفطرة وعدم التأثر بالمفسدات مع العلم والتزكية والإيمان، الذي أوجبه الله على كل عبد بحسب إدراكه وفهمه.

ثالثًا: أول من تحدَّث عن أميّة الشريعة بوصفها مقصدًا شرعيًّا بطريقة مفصَّلة هو: الإمام الشاطبي، والمتتبع لكلام العلماء يجد إشارات مهمّة لهذا الأصل، وممن أطال في تقريرها وبيان معناها شيخ الإسلام ابن تيمية.

رابعًا: وقف العلماء والباحثون حيال أميَّة الشريعة على اتجاهات: الأول: من قبل ذلك، الثاني: من قبلها وقيَّدها بالتكاليف، والثالث: من عارضها وردّها.

خامسًا: الذي ترجح في النظر: الاتجاه الأول، وهو الذي أثبتته النصوص، وتتابع عليه العلماء، فالأمية منهج وطريقة في الفهم والإدراك، وهي الطريقة التي تعنى بتحصيل العلوم والمدركات، وتلقيها بعيدًا عن التعقيد والتكلف والتعمق غير المفيد، ومن هنا جعل شيخ الإسلام وصف الأمية كوصف الوسطية، والوسطية منهج تسلكه الأمة في جميع شئونها، فكذلك الأمية، وهذا هو مقتضى الحديث، فهو قد جعل الأمية وصفًا للأمة.

وهذا المنهج هو الذي جاءت الشريعة على وفقه، وزادت عليه العناية بالعلم والإيمان، فتكون الأميَّة الشرعية جامعة لهذه المعاني، ولهذا ذكر ابن تيمية أن نزول الكتاب نفى عن الأمة الأميَّة المذمومة، وبقي بعدها الأميَّة المحمودة الموافقة للعلم بالكتاب المنزَّل.

ولذا لا يقف هذا الوصف حائلًا دون الاستفادة من العلوم، بل على الأمة أن تسعى إلى تلك العلوم، وإنما رُبطت الأميَّة بالعرب لأنهم كانوا أسلَم الناس وأقربهم للجبلة، وأبعدهم عن التأثر بالتكلف، وكانت عقولهم أكثر استعدادًا لقبول الهدى والحق.

سادسًا: قد ظهر أثر هذا المقصد ظهورًا بيّنًا في المقاصد والأحكام، فله

أثره البيّن في تيسير الشريعة والتدرج في أحكامها، وحفظ العقيدة والهوية الدينيّة، وأوقات العبادات، وإثبات الشهور القمرية برؤية الهلال، وغير ذلك.

وأوصي في ختام البحث بتكثيف الدراسة المتأنية لمهمات قواعد المقاصد، وعدم الاكتفاء بالتكرار الذي نشهده ظاهرًا في الدراسات المقاصدية، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد.

فهرس المصادر والمراجع

١. أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية: إعداد الأمانة العامة للهيئة، الثانية ١٤٢٦هـ، دار الزاحم، الرياض.

٢. اتجاهات التفسير في العصر الراهن: للدكتور عبدالسلام المحتسب، الثالثة ١٤٠٢هـ، مكتبة النهضة الإسلامية، الأردن.

٣. الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله: لعباس العقاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

٤. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: لمحمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد.

٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن قيم الجوزية، ت: مشهور حسن، الأولى ١٤٢٣هـ، دار ابن الجوزي.

٦. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لأحمد ابن تيمية، تحقيق: د. ناصر العقل، مكتبة الرشد.

٧. الأقليات الإسلامية وما يتعلق بها من أحكام في العبادات والجهاد والإمارة، لمحمد بن درويش بن محمد سلامة، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، منشورة على الشبكة.

٨. إكمال المعلم بفوائد مسلم: لعياض اليحصبي، تحقيق: د.يحيى إسماعيل، الأولى ١٤٠٩هـ، دار الوفاء، مصر.

٩. أمية عرب ما قبل الدعوة تفنيد لتصور ساد: لجمال ظاهر وآخرين، بحث منشور على الشبكة.

١٠. الأمية في المنظور الإسلامي: لمصطفى بن عيد الصياصنة، بحث منشور ضمن مجلة البحوث الإسلامية: عدد: ٤٥.

١١. أوائل الشهور العربية هل يجوز شرعًا إثباتها بالحساب الفلكي لأحمد محمد شاكر، دون معلومات.

١٢. براءة التفسير والإعجاز العلمي في القرآن من الشكوك عليه: لعز الدين كزابر، كتاب نشره مؤلفه على هيئة فصول متتابعة في الشبكة العنكبوتية.

١٣. البحر الزخار المعروف بمسند البزار: لأحمد البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرين، مكتبة العلوم والحكم.

١٤. تاج العروس من جواهر القاموس: لمحمد الزبيدي، تحقيق مجموعة، طبع في أعوام بمطابع دولة الكويت.

١٥. التحرير والتنوير: لمحمد الطاهر بن عاشور، طبع عام ١٩٨٤م، الدار التونسية للنشر.

١٦. تحقيق المذهب: لسليمان الباجي، تحقيق ابن عقيل الظاهري، الأولى ١٤٠٣هـ، عالم الكتب للنشر والتوزيع.

١٧. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: لمحمد المباركفوري، ت: عبدالوهاب عبداللطيف، دار الفكر.

١٨. التعريفات (معجم التعريفات): لعلي الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر.

١٩. تفسير البحر المحيط: لمحمد بن يوسف أبي حيان الأندلسي، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل عبدالموجود، وعلي محمد معوض، وشاركهما: د/زكريا النوني، د/أحمد الجمل، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠. (تفسير البغوي): معالم التنزيل للحسين بن مسعود البغوي، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبدالله النمر، عثمان ضميرية، سليمان الحرش، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض.

٢١. التفسير العلمي للقرآن بين النظريات والتطبيق: للدكتورة هند شلبي، طبع عام ١٤٠٣هـ، مطبعة تونس قرطاج.

٢٢. تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب): للفخر الرازي، الأولى ١٤٠٤هـ، دار الفكر.

٢٣. تفسير القرآن: لأبي المظفر السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الأولى ١٤١٨هـ، دار الوطن للنشر، الرياض.

٢٤. تفسير القرآن العظيم: لإسماعيل ابن كثير، ت: سامي السلامة، ط: الثانية ١٤٢٩هـ، دار طيبة.

٢٥. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ليوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، حققه: مصطفى العلوي، وآخرين، الطبعة الثانية بدءًا من عام ١٤٠٢هـ، بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.

٢٦. تهذيب اللغة: لمحمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد خفاجي، ومحمود العقدة، ومراجعة علي البجاوي، مطابع سجل العرب، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٢٧. التوضيح لشرح الجامع الصحيح: لعمر بن الملقن، تحقيق دار الفلاح، الأولى ١٤٢٩هـ، إدارة الشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف بقطر.

٢٨. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: لعبدالرحمن السعدي، ت: عبد الرحمن اللويحق، الأولى ١٤٢٣هـ، مؤسسة الرسالة.

٢٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: لمحمد بن جرير الطبري، تحقيق د. عبدالله التركي مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، دار هجر.

٣٠. الجامع الصحيح (سنن الترمذي): لمحمد الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، وأتمه: محمد فؤاد عبدالباقي، ثم إبراهيم عطوة، الثانية ١٣٩٨هـ، مكتبة مصطفى البابي وأولاده، مصر.

٣١. الجامع لأحكام القرآن: لمحمد القرطبي، تصحيح: أحمد البردوي، طبع عام ١٣٧٣هـ، دار الكتب العلمية.

٣٢. حجة الله البالغة: لأحمد الدهلوي، ت: السيد سابق، الأولى ٢٠٠٥م، دار الجيل.

٣٣. الحساب الفلكي بين القطعية والاضطراب للدكتور: محمد بن صبيان الجهني، بحث منشور على الشبكة.

٣٤. حقائق الإسلام وأباطيل خصومه: لعباس العقاد، المكتبة العصرية.

٣٥. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لعبدالرحمن بن خلدون، ضبطه: خليل شحادة، ١٤٢١هـ، دار الفكر.

٣٦. ذم الكلام وأهله: لعبدالله الهروي، ت: عبدالرحمن الشبل، الأولى ١٤١٦هـ، مكتبة العلوم والحكم.

٣٧. الرد الشافي الوافر على من نفى أمية سيد الأوائل والأواخر: لأحمد ابن حجر آل بوطامي، الثالثة ١٤١٠هـ.

٣٨. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: لمحمد ناصر الدين الألباني، الرابعة، المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٩. السنن: لسليمان أبي داود السجستاني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد كامل، دار الرسالة العالمية.

٤٠. السنن: لعلي الدارقطني، ومعه التعليق المغني لأبي الطيب العظيم آبادي، حققه وضبط نصه: شعيب الأرناؤوط وآخرون، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤١. السنن: لمحمد بن يزيد ابن ماجه، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، الأولى ١٤٣٠هـ، دار الرسالة العالمية.

٤٢. السنن الكبرى: لأحمد النسائي، ت: حسن شلبي ومكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة بإشراف شعيب الأرناؤوط، الأولى ١٤٢١هـ، مؤسسة الرسالة.

٤٣. السنن الكبرى: لأحمد بن الحسين البيهقي، دار المعرفة، بيروت.
٤٤. سير أعلام النبلاء: لمحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة من العلماء، السابعة ١٤١٠هـ، مؤسسة الرسالة.
٤٥. الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري رؤية نقدية: لعبدالسلام البكاري والصديق بو علام، الأولى١٤٣٠هـ، الدار العربية للعلوم ناشرون.
٤٦. شرح صحيح البخارى: لعلي ابن بطال، علق عليه: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد.
٤٧. الشرح الممتع على زاد المستقنع: لمحمد بن صالح العثيمين، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، دار ابن الجوزي.
٤٨. شرح النووي على صحيح مسلم: ليحيى بن شرف النووي، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ، مؤسسة قرطبة.
٤٩. الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ﷺ: للقاضي عياض اليحصبي، ت: علي البجاوي، طبع ١٤٠٤هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
٥٠. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): لإسماعيل الجوهري، تحقيق: أحمد عطار، الثالثة ١٤٠٤هـ، دار العلم للملايين، بيروت.
٥١. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: لمحمد بن حبان البستي، وترتيبه: لعلي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٥٢. صحيح البخاري (الجامع الصحيح): لمحمد بن إسماعيل البخاري، عني به: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة.
٥٣. صحيح سنن الترمذي: لمحمد ناصر الدين الألباني، الأولى ١٤٢٠هـ، مكتبة المعارف.
٥٤. صحيح مسلم (الجامع الصحيح): لمسلم القشيري، بعناية: نظر الفريابي، الأولى ١٤٢٧هـ، دار طيبة، الرياض.

٥٥. الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة: لابن قيم الجوزية، ت: د.علي الدخيل الله، دار العاصمة.

٥٦. عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي: لمحمد ابن العربي، دار الفكر، بيروت.

٥٧. علم المقاصد الشرعية: للدكتور نور الدين الخادمي، الأولى ١٤٢١هـ، مكتبة العبيكان.

٥٨. عمدة القاري شرح صحيح البخاري: لمحمود العيني، الأولى ١٣٩٢هـ، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٥٩. غريب الحديث: لعبدالرحمن ابن الجوزي، ت: عبدالمعطي قلعجي، طبع ١٤٢٥هـ، دار الكتب العلمية.

٦٠. فتاوى السبكي: لتقي الدين علي السبكي، دار المعرفة، بيروت.

٦١. فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ: جمع وترتيب وتحقيق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، مطبعة الحكومة بمكة.

٦٢. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، حقق بعضه: الشيخ: عبدالعزيز ابن باز، ترقيم أحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، تصحيح: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية.

٦٣. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك: لمحمد أحمد عليش، دار المعرفة ببيروت.

٦٤. فقه النوازل، قضايا فقهية معاصرة: لبكر أبو زيد، الأولى ١٤١٦هـ، مؤسسة الرسالة.

٦٥. فقه النوازل للأقليات المسلمة، تأصيلًا وتطبيقًا: للدكتور محمد يسري، الثانية ١٤٣٣هـ، دار اليسر، القاهرة.

٦٦. فتح الباري شرح صحيح البخاري: لعبدالرحمن بن رجب، تحقيق: مجموعة من الباحثين، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، نشر مكتبة الغرباء الأثرية بالمدينة النبوية.
٦٧. فضيلة الأُمِّيّة وبراءتها من يقين الحساب الفلكي في رؤية الهلال: لعز الدين كزابر، بحث منشور على الشبكة.
٦٨. القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا: لسعدي أبو جيب، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي باكستان.
٦٩. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة: ط: الثانية، من منشورات رابطة العالم الإسلامي.
٧٠. كشاف اصطلاحات الفنون: لمحمد التهانوي، ت: أحمد حسن، الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧١. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لمحمود ابن عمر الزمخشري المعتزلي، .
٧٢. الكليات (معجم في المصطلحات الفروق اللغوية): لأبي البقاء أيوب ابن موسى الكفوي، قابله على نسخة خطية، وأعده للطبع، ووضع فهارسه: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ، مؤسسة الرسالة.
٧٣. كيف نتعامل مع القرآن: لمحمد الغزالي، السابعة ٢٠٠٥م، نهضة مصر للطباعة.
٧٤. لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور، تولى تحقيقه جماعة من العلماء، دون تاريخ، دار المعارف، القاهرة.
٧٥. المجموع شرح المهذب: للنووي، ت: محمد المطيعي، مكتبة الإرشاد بجدة.
٧٦. المحلى: لعلي بن حزم، ت: أحمد شاكر، مطبعة النهضة بمصر.

٧٧. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع عبدالرحمن بن قاسم وابنه محمد، طبع عام ١٤١٢هـ، دار عالم الكتب، المملكة.

٧٨. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة: لعبدالعزيز بن باز: جمع: د.محمد الشويعر، طبع عام ١٤٢٠هـ، دار القاسم للنشر.

٧٩. المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث: لأبي موسى محمد المديني، ت: عبدالكريم العزباوي، الأولى ١٤٠٦هـ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

٨٠. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لعبدالحق بن عطية، ت: عبدالسلام عبدالشافي، الأولى ١٤٢٢هـ، دار الكتب العلمية.

٨١. المحيط في اللغة: لإسماعيل بن عباد، ت: محمد حسن آل ياسين، الأولى ١٤١٤هـ، عالم الكتب.

٨٢. مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن: للدكتور محمد الجابري، الأولى ٢٠٠٦م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٨٣. المرافق على الموافق: لماء العينين ابن الشيخ محمد فاضل، ت: مشهور حسن، دار ابن القيم، دار ابن عفان.

٨٤. المسند: لأحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق مجموعة بإشراف: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة.

٨٥. المسند: لأحمد بن محمد بن حنبل، شرحه وصنع فهارسه: أحمد شاكر، الأولى ١٤١٦هـ، دار الحديث، مصر.

٨٦. مسند الدارمي (المعروف بالسنن): لعبدالله الدارمي، ت: حسين سليم، الأولى ١٤٢١هـ، دار المغني.

٨٧. مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية: لناصر الدين الأسد، نشر ١٩٨٨م، دار الجيل.

٨٨. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه: لأحمد البوصيري، مع شروح سنن ابن ماجه، ت: رائد بن صبري، الأولى ٢٠٠٧م، بيت الأفكار الدولية.

٨٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: لأحمد بن محمد الفيومي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٠. المعجم الأوسط: لسليمان الطبراني، تحقيق: د/محمود الطحان، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، مكتبة المعارف، الرياض.

٩١. المعجم الكبير: لسليمان بن أحمد الطبراني، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبدالمجيد السلفي، الطبعة الثانية.

٩٢. معجم اللغة العربية المعاصرة: لأحمد مختار عمر وآخرين، الأولى ١٤٢٩هـ، عالم الكتب.

٩٣. معجم لغة الفقهاء عربي، انكليزي: لمحمد رواس قلعه جي، و: د/ حامد صادق قنبي، الثانية ١٤٠٨هـ، دار النفائس.

٩٤. المعجم الوسيط: لإبراهيم أنيس وآخرين، الطبعة الرابعة ١٤٢٥هـ، مكتبة الشروق الدولية.

٩٥. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية: بإشراف مجمع الفقه الإسلامي بمنظمة المؤتمر، نسخة إلكترونية.

٩٦. مفردات ألفاظ القرآن: للحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوت عدنان داوودي، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت.

٩٧. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: للدكتور جواد علي، الثانية ١٤١٣هـ، ساعدت جامعة بغداد على نشره.

٩٨. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: لأحمد القرطبي، ت: ديب مستو، يوسف بدوي، أحمد السيد، محمد بزال، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت.

٩٩. المقاربة السجالية لمفهوم أمية الشريعة في الفكر المقاصدي لإسماعيل الحسني، بحث منشور على الشبكة.
١٠٠. المقاصد الشاطبية ومدى تمثيلها للشريعة أو قابليتها للتوظيف المغرض: لعبدالكريم الحمداوي، بحث منشور على الشبكة.
١٠١. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: لعلال الفاسي، الخامسة ١٩٩٣هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
١٠٢. مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، طبع عام ١٣٩٩هـ، دار الفكر.
١٠٣. الموافقات: لإبراهيم الشاطبي، ت: مشهور بن حسن، الأولى ١٤١٧هـ، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر.
١٠٤. الموسوعة الفقهية الكويتية: إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت.
١٠٥. الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (قسم فقه الأقليات المسلمة): إعداد مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، الأولى ١٤٣٦هـ، مركز التميز البحثي في فقه القضايا بجامعة الإمام.
١٠٦. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: لأحمد الريسوني، الرابعة ١٤١٦هـ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
١٠٧. النهاية في غريب الحديث والأثر: للمبارك ابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية.

مقالات ومجلات:

١. أعلماء عَلمانيون؟! (١١): هل الأمة الآن أمية؟: لأبي عبدالله محمد، مقال منشور في موقع طريق الإسلام.
٢. أَعلماء عَلمانيون؟! (١٢): القاعدة الشاطبية وأمِّيّة الشريعة لأبي عبدالله محمد، مقال منشور في موقع طريق الإسلام.

٣. الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور: للدكتور القرضاوي، مقال منشور في موقعه الخاص.

٤. شريعة أمية لأمة أمية١-٢: للدكتور: أنور إبراهيم منصور، مقال منشور في ملتقى أهل التفسير من الكاتب نفسه.

٥. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، طبع عام ١٤٠٨هـ من مطبوعات منظمة المؤتمر الإسلامي.

٦. نظرية أمية الشريعة لدى الإمام الشاطبي للدكتور: أشرف حسن منصور، مقال منشور على الشبكة.

فهرس المحتويات

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

الصلاة في الرحال

إعداد:
د. عبدالله بن عبدالعزيز التميمي
الأستاذ المساعد في قسم الفقه
كلية الشريعة بالرياض

ملخص البحث

جاءت السنة النبوية برخصة (الصلاة في الرحال) عند وقوع المشقة في حضور الجمعة أو الجماعة لعذر عام قائم، وفي هذا البحث تسليط الضوء على أهم مسائل هذه الرخصة، ببيان وجه مشروعيتها، وذكر الأعذار التي يحصل عندها الترخص بالصلاة في الرحال، وتحديد محل النداء بالرخصة من الأذان، وبيان الأحوال التي يكون فيها الترخص بالصلاة في الرحال والأحوال، التي يترخص فيها بالجمع بين الصلاتين.

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله. أما بعد:

فقد جاءت الشريعة المطهرة بالحض على صلاة الجماعة، والمحافظة عليها، وعدم التفريط فيها، ولذا تكلم العلماء في حكمها، من حيث الوجوب وعدمه، في المساجد وغيرها، وفي الأعذار التي تسوّغ التخلف عنها.

وهذا بحث يتضمن دراسة فقهية لمسألة (الصلاة في الرحال)، وهي صورة يكون العذر فيها عامًّا لأهل المسجد، كما سيأتي بيانه.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. تعلقه بالصلاة؛ وهي الركن الثاني من أركان الإسلام.

٢. ارتباطه بصلاة الجماعة، ومنزلتها معلومة في الشريعة.

٣. عدم استيفاء هذا الموضوع حقه من الدراسات العلمية.

أهداف الموضوع:

١. خدمة المكتبة الإسلامية عمومًا، وهذا الموضوع خصوصًا، حيث ندرت الكتابة فيه.

٢. إبراز جانب من سماحة الشريعة ويسرها ومرونتها.

الدراسات السابقة:

بدأ اهتمامي بهذا الموضوع منذ سنوات؛ واجتهدت في البحث عن الكتابات فيه؛ فلم أجد دراسة علمية إلا واحدة هي: الصلاة في الرحال عند تغير الأحوال، لفضيلة الشيخ عبدالله بن صالح العبيلان، وهي رسالة صغيرة مختصرة مطبوعة في عام ١٤١٢هـ؛ ذكر فيها ستة من الأحاديث الواردة في الباب؛ ثم تعرض بشكل سريع لبعض مسائل البحث؛ وقد جاءت الرسالة في (٣٠ صفحة) من الحجم الصغير.

وهو بسبقٍ حائز تفضيلا   مستوجبٌ ثنائي الجميلا

خطة البحث:

جاءت تقسيمات البحث كما يأتي:

تمهيد في يسر الشريعة.

المبحث الأول: المقصود بالصلاة في الرحال.

المبحث الثاني: حكم الصلاة في الرحال.

المبحث الثالث: الأعذار التي تبيح النداء بالصلاة في الرحال.

المبحث الرابع: محل النداء بالصلاة في الرحال من الأذان.

المبحث الخامس: أحوال الترخص بالصلاة في الرحال، والترخص بالجمع بين الصلاتين.

منهج البحث:

سرت في البحث وفق المنهج العلمي المتبع في الدراسات الأكاديمية والعلمية، بعرض أقوال العلماء وفق المدارس الفقهية، مع العناية بالاستدلال والتعليل لتلك الأقوال، وعزو الآيات والأحاديث والآثار إلى مواضعها، مع

بيان درجة الحديث والأثر، ومراعاة بيان الغريب وقواعد العربية والإملاء وعلامات الترقيم.

أسأل الله أن ينفع به، وأن يجعله خالصًا لوجهه. آمين.

تمهيد في يسر الشريعة

تميزت الشريعة المحمدية -مع كمالها- باليسر والسماحة، وقد استفاضت نصوص الوحيين بالتنويه إلى ذلك والتنبيه عليه.

ومن شواهد ذلك في القرآن الكريم: قول الله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة:١٨٥].

وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾﴾ [النساء:٢٦].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾﴾ [المائدة:٦].

وفي السنة: حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الدين يسر»[١].

وحديث أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يسّروا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا»[٢].

(١) رواه البخاري (٢-كتاب الإيمان/ ٢٩-باب الدين يسر/ حديث ٣٩).

(٢) رواه البخاري (٣-كتاب العلم/ ١١-باب ما كان النبي يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا/ =

وحديث عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: «ما خُيّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثمًا»(١).

والتيسير في الشريعة يظهر في جانبين:

الجانب الأول: التيسير في ابتداء التكليف. فالشريعة أيسر من الشرائع السابقة، ولم يأت فيها من الأحكام ما لا يطاق، وجاءت بأصل الإباحة في التعاملات والعقود، وروعي في تكليف العباد كمال أحوالهم، فلم يؤمر الصغير ولا المجنون ولا النائم، ولم يؤاخَذ الناسي أو المخطئ أو المُكرَه، وخُفِّف في بعض الأحكام عن العبد والمرأة.

الجانب الثاني: التيسير عند ورود العذر. فحين يطرأ للمكلف عذر يمنعه من الإتيان بالمأمور على وجهه أو يعيقه عنه، فإن الشرع يفتح له أبوابًا من التخفيف، الذي يعينه على أداء المأمور على أكمل وجه ممكنٍ؛ تتحقق معه الغاية المقصودة من المأمور.

بل إن من تمام فضل الله؛ أن الله يكتب للعبد في حال عذره أجر ما كان يعمل في حاله الكاملة، فعن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا مرض العبد أو سافر كُتب له مثل ما كان يعمل مقيمًا صحيحًا»(٢).

ومن صور هذا التيسير: التخفيف عمن تلزمه صلاة الجماعة بأداء الفريضة في رحله أو بيته عند طروء العذر.

= حديث ٦٩)، ومسلم (٢٣-كتاب الجهاد والسير/ ٣-باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير/ حديث ١٧٣٤).

(١) رواه البخاري (٦١-كتاب المناقب/ ٢٣-باب صفة النبي ﷺ/ حديث ٣٥٦٠) ومسلم (٤٣-كتاب الفضائل/ ٢٠-باب مباعدته ﷺ للآثام، واختياره من المباح أسهله، وانتقامه لله عند انتهاك حرماته/ حديث ٢٣٢٧).

(٢) رواه البخاري (٥٦- كتاب الجهاد والسير/ ١٣٤- باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة/ حديث ٢٩٩٦).

والعذر نوعان: عذر خاص بشخص معين، يبيح له التخلف وحده عن الجماعة، دون أن يطرأ أي تغيير على المظهر العام للفريضة؛ سواء في النداء لها أو في حضور الجماعة.

والنوع الثاني: عذر عام يبيح لأهل المسجد الصلاة في بيوتهم؛ كما لو نزل المطر أو هبّت ريح أو نحو ذلك. وهذا النوع معروف عند أهل العلم بمسألة (الصلاة في الرحال)، وهي المقصودة بالبحث هنا[1].

(١) روى عبدالرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء أنه بلغه عن النبي ﷺ أنه أخذه مطر في سفر، فقال لأصحابه: صلوا في رحالكم. قلت لعطاء: بصلاته يصلون؟ قال: نعم. أظن. (كتاب الصلاة/ باب الأذان في السفر والصلاة في الرحال/ حديث ١٩٠٣). وهو مرسل.
وعند ابن أبي شيبة (٢-كتاب الصلاة/ ٧٥٦- باب في الإمام يقوم في ناحية المسجد/ حديث ٨٠٢٩) عن عطاء قال: قد كان رسول الله ﷺ في سفر فأصابه مطر، فصلى بالناس وهم في رحالهم، وبلال يُسمع الناس التكبير. وهو مرسل أيضًا. وانظر: المنتقى للباجي (٢١/٢) وفتح الباري لابن رجب (٩٥/٤) ومواهب الجليل (٥١٥/٢).

المبحث الأول
المقصود بالصلاة في الرحال

هي الترخص بأداء الصلاة في الرحل لعذر؛ مع أن الأصل وجوبها مع الجماعة في المسجد لولا العذر[(١)]. ويستوي في ذلك الجمعة وسائر الصلوات المفروضات المؤداة مع الجماعة في المساجد[(٢)].

والمراد بالرحل: الدار والمنزل والمسكن من حجر أو غيره[(٣)].

وهذه المسألة يتحدث عنها العلماء فيما يتعلق بالعذر العام لأهل البلد أو أهل المسجد، وأما صاحب العذر الخاص، كالمريض أو الخائف ونحوهما فإنه غير مقصود بهذه المسألة، وإن كان مرخصًا له بالصلاة في بيته.

وذلك لأن العذر العام هو الذي لأجله ينادي المنادي بالصلاة في الرحال، وأما العذر الخاص فلكل امرئ عذره، وهو الذي يقدّر المشقة وعدمها.

(١) القول الراجح: وجوب صلاة الجماعة على الرجال البالغين الخالين من الأعذار، وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة اختلافًا مطولًا، ولكل فريق أدلته التي يحتج بها؛ ولها حظها من النظر. ويمكن الرجوع في هذه المسألة إلى: بدائع الصنائع (١/٦٦٠) وحاشية ابن عابدين (٢/٢٨٧) وبداية المجتهد (١/٣٤٤) والتوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (١/٤٤١) والبيان للعمراني (٢/٣٦١) ومغني المحتاج (١/٣٥٠) والمغني (٣/٥) وكشاف القناع (٣/١٤١).

(٢) قال البغوي في شرح السنة (٣/٣٥٣): «كل عذر جاز به ترك الجماعة جاز به ترك الجمعة».

(٣) انظر: النهاية لابن الأثير (٢/٢٠٩) وشرح النووي على مسلم (٥/٢٨٩) والمنهل العذب المورود (٦/٢٠٢) وبذل المجهود (٦/٣٣).

المبحث الثاني
حكم الصلاة في الرحال

يقرر أهل العلم أن حضور الجمعة أو الجماعة يسقط بالعذر؛ كعذر المطر والظلمة والريح -على اختلاف بين الفقهاء في تحديد ذلك العذر- وحكي الإجماع على ذلك[1].

وقد ثبت في السنة الرخصة بالصلاة في الرحال عند وقوع العذر، ومما ورد في ذلك[2]:

الحديث الأول:

عن نافع: أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أذّن بالصلاة في ليلة ذات برد وريح، ثم قال: «ألا صلوا في الرحال»، ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر المؤذن إذا كانت ليلة بَرْد ومطر يقول: «ألا صلوا في الرحال»[3].

وفي رواية: أذّن ابن عمر في ليلة باردة بضَجَنان[4]، ثم قال: صلوا في

(١) انظر -في حكاية الإجماع-: شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٢/٢٩١) وشرح النووي على مسلم (٥/٢١٧) وشرح ابن ماجه لمغلطاي (٥/١٥٨٥) والتوضيح لابن الملقن (٦/٤٧٧) وفتح الباري لابن حجر (٢/٤٥١) ونيل الأوطار (٥/٤٩٨).
وانظر -في حكم المسألة-: البحر الرائق (١/٦٠٦) والبناية (٢/٣٨٢) وحاشية ابن عابدين (٢/٢٩٢) وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح (ص٢٩٧) والذخيرة (٢/٣٥٥) والشرح الصغير (١/٥١٤- ٥١٥) والفواكه الدواني (١/٤٠٨) والتاج والإكليل (٢/٥٥٥) وحاشية الدسوقي (١/٣٨٩) والأم (١/١٥٥) والحاوي الكبير (٢/٣٠٤) والبيان للعمراني (٢/٣٦٨) والعزيز للرافعي (٢/١٥١) وروضة الطالبين (١/٣٤٤-٣٤٥) والمغني (٣/١٣٤) والممتع شرح المقنع (١/٥٨٩) والفروع (٣/٦٢) وشرح المنتهى (١/٦١٣).

(٢) قال الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٥/٣٦٨): «في هذا آثار كثيرة، يستغنى بشهرتها واستفاضتها عن ذكرها في هذا الكتاب»، ثم ساق حديثي ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم الآتي ذكرهما.

(٣) رواه البخاري (١٠-كتاب الأذان/ ٤٠-باب الرخصة في المطر والعلة أن يصلي في رحله/ حديث ٦٦٦)، ومسلم (٦-كتاب صلاة المسافرين وقصرها/ ٣-باب الصلاة في الرحال في المطر/ حديث ٦٩٧).

(٤) بفتحتين ونونين، قيل: جبل في ناحية تهامة، وقيل: جبيل على بريد من مكة، وقيل: بل بينه وبينها خمسة وعشرون ميلاً. انظر: معجم البلدان (٣/٤٥٣).

رحالكم. فأخبرنا أن رسول الله ﷺ كان يأمر مؤذنًا يؤذن، ثم يقول على إثره: «ألا صلوا في الرحال» في الليلة الباردة أو المطيرة في السفر(1).

وفي رواية: أن النبي ﷺ كان يأمر المؤذن في السفر إذا كانت ليلة باردة أو ذات مطر أو ذات ريح... الحديث (2).

وفي رواية عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: نادى منادي رسول الله ﷺ بذلك في المدينة في الليلة المطيرة والغداة القرة(3).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أمر مناديه بأن ينادي بـ (الصلاة في الرحال) عند وقوع عذر البرد أو المطر أو الريح، فدل على الرخصة في ترك حضور الجماعة عند وقوع هذا العذر(4).

قال الكرماني: «فإن قلت: ابن عمر أذّن عند الريح والبرد، وأمْر رسول الله ﷺ كان عند المطر والبرد، فما وجه استدلاله به؟ قلت: قاس الريح على المطر بجامع المشقة. فإن قلت: هل يكفي المطر فقط أو الريح أو البرد في رخصة ترك الجماعة أم احتاج إلى ضم أحد الأمرين بالمطر؟ قلتُ: كل واحد منها عذر مستقل في ترك الحضور إلى الجماعة، نظرًا إلى العلة، وهي المشقة»(5).

---

(1) رواه البخاري (١٠-كتاب الأذان/ ١٨-باب الأذان للمسافر.../ حديث ٦٣٢)، ومسلم (٦-كتاب صلاة المسافرين وقصرها/ ٣-باب الصلاة في الرحال في المطر/ حديث ٦٩٧).

(2) رواه أبو عوانة في مستخرجه (٣٥٩/٦) وسنده صحيح.

(3) القرة: الباردة. انظر: النهاية (٣٨/٤).
والحديث رواه أبو داود (٢-كتاب الصلاة/ ٢١٤- باب التخلف عن الجماعة في الليلة الباردة أو المطيرة/ حديث ١٠٦٤)، وهو ضعيف، لأنه من رواية محمد بن إسحاق، وهو مدلس وقد عنعن.
وقد خالف فيه ابن إسحاق من وجهين: أنه ذكره في المدينة، وأنه ربما وقع في النهار. قال أبو داود بعده: روى هذا يحيى بن سعيد الأنصاري عن القاسم -يعني: ابن محمد بن أبي بكر عن ابن عمر عن النبي ﷺ، قال فيه: في السفر. وقال الحافظ ابن حجر في (الفتح ١٤٩/٢): لم أر في شيء من الأحاديث الترخيص لعذر الريح في النهار صريحًا، لكن القياس يقتضي إلحاقه.

(4) انظر: الاستذكار (٨٢/٤) وعمدة القاري (١٤٦/٥) وإرشاد الساري (١٨/٢) وتحفة الأحوذي (٤٥٣/٢).

(5) الكواكب الدراري (٥٣/٥). وانظر: اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح (٥١٥/٣).

وقال القسطلاني: «ليست (أو) للشك، بل للتنويع، وفيه أن كل واحد من البرد والمطر عذر بانفراده»[١].

الحديث الثاني:

عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه قال لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت: «أشهد أن محمدًا رسول الله، فلا تقل: حي على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم». فكأن الناس استنكروا، فقال: «فعله من هو خير مني. إن الجمعة عزمة، وإني كرهت أن أحرجكم، فتمشون في الطين والدحض[٢]»[٣].

وفي رواية: أنه خطب في يوم ردغ[٤]، فلما بلغ المؤذن: (حي على الصلاة)، فأمره أن ينادي: الصلاة في الرحال. فنظر القوم بعضهم إلى بعض، فقال: فعل هذا من هو خير منه، وإنها عزمة[٥].

وجه الدلالة:

أن ابن عباس رضي الله عنهما أمر مؤذنه بأن ينادي بالصلاة في الرحال؛ فدل على عدم لزوم الحضور للجمعة[٦].

المناقشة:

نوقش بأن ابن عباس رضي الله عنهما لم يرخص في ترك الجمعة، وإنما جمعهم ورخص لهم في صلاة العصر، أو أنه جمعهم ليُعلمهم بالرخصة في تركها لمثل ذلك، ليعملوا به في المستقبل[٧].

---

(١) إرشاد الساري (٢/١٨).
(٢) الدحض: الزلق. انظر: النهاية (٢/١٠٥).
(٣) رواه البخاري (١١-كتاب الجمعة/ ١٤-باب الرخصة إن لم يحضر الجمعة في المطر/ حديث ٩٠١)، ومسلم (٦-كتاب صلاة المسافرين وقصرها/ ٣-باب الصلاة في الرحال في المطر/ حديث ٦٩٩) وعنده: أخرجكم -بالخاء المعجمة- بدلًا من: أحرجكم.
(٤) الردغ -بسكون الدال وفتحها-: الطين والوحل. وروي: رزغ، وهما بمعنى. انظر: النهاية (٢/٢١٥، ٢١٩). والأشهر بالدال. انظر: فتح الباري (٢/١٢٩).
(٥) رواه البخاري (١٠-كتاب الأذان/ ١-باب الكلام في الأذان/ حديث ٦١٦)، ومسلم (٦-كتاب صلاة المسافرين وقصرها/ ٣-باب الصلاة في الرحال في المطر/ حديث ٦٩٩).
(٦) انظر: التوضيح لابن الملقن (٦/٣٥٠).
(٧) انظر: فتح الباري (٢/٤٩٤) وضياء الساري (٩/٧) ومصابيح الجامع (٢/٢٨٠).

الجواب:

يجاب بأنه لو كان كذلك، لما أمر المؤذن أن يزيدها في أذانه، وإنما كان يتركهم حتى يحضروا ثم يخبرهم بالرخصة للعصر أو للجمعة مستقبلًا، حين تكرر العذر.

الحديث الثالث:

عن ابن عباس رضي الله عنهما: عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في يوم جمعة يوم مطر: «صلوا في رحالكم»[1].

وفي لفظ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بلالاً رضي الله عنه في ليلة ريح ومطر، فنادى أن صلوا في الرحال[2].

وجه الدلالة:

أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وقع العذر رخص للناس حيث أمر بلالاً رضي الله عنه بأن ينادي بالصلاة في الرحال[3].

الحديث الرابع:

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فمُطرنا، فقال: «ليصلّ من شاء منكم في رحله»[4].

وجه الدلالة:

أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص لمن كان معه في السفر حين نزل المطر بأن يصلي في رحله إذا شاء[5].

(١) رواه ابن ماجه (٥-أبواب إقامة الصلوات/ ٣٥-باب الجماعة في الليلة المطيرة/ حديث ٩٣٨) وابن خزيمة (كتاب الجمعة/ ١٢١-باب الدليل على أن الأمر بالنداء يوم الجمعة بالصلاة في الرحال.../ حديث ١٨٦٦) كلاهما من طريق عباد بن منصور عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقد صرّح عبّاد بالسماع في إسناد ابن ماجه. وصححه الألباني في (صحيح ابن ماجه ٢٨١/١).

(٢) رواه الطبراني في الكبير (١٥٦/١١) من طريق عباد بن منصور المتقدم.

(٣) انظر: إهداء الديباجة (٥٣٢/١).

(٤) رواه مسلم (٦-كتاب صلاة المسافرين وقصرها/ ٣-باب الصلاة في الرحال في المطر/ حديث ٦٩٨).

(٥) انظر: البحر المحيط الثجاج (١٥/ ١٣٣) والكوكب الوهاج (٢٤٧/٩).

الحديث الخامس:

عن نعيم بن النحام ﷺ قال: سمعت مؤذن النبي ﷺ في ليلة باردة، وأنا في لحافي، فتمنيت أن يقول: صلوا في رحالكم. فلما بلغ: حي على الفلاح، قال: «صلوا في رحالكم». ثم سألت عنها، فإذا النبي ﷺ قد أمره بذلك[١].

وفي رواية: نودي بالصبح في يوم بارد، وأنا في مرط امرأتي، فقلت: ليت المنادي قال: من قعد فلا حرج عليه، فنادى منادي النبي ﷺ في آخر أذانه: «ومن قعد فلا حرج عليه»[٢].

وفي رواية: أذّن مؤذن النبي ﷺ في ليلة فيها برد، وأنا تحت لحافي، فتمنيت أن يلقي الله على لسانه: «ولا حرج»، قال: «ولا حرج»[٣].

وجه الدلالة:

أن المنادي نادى بما يدل على عدم الحرج لمن صلى في رحله، وكان ذلك بأمر النبي ﷺ كما في الرواية الأولى، فدل الحديث على أن الصلاة في الرحال رخصة وليست عزيمة.

الحديث السادس:

عن عمار بن أبي عمار قال: مررت بعبد الرحمن بن سمرة ﷺ يوم الجمعة، وهو على نهر يُسيل الماء على غلمانه ومواليه، فقلت له: يا أبا سعيد، الجمعة. فقال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان مطرٌ وابلٌ فصلّوا في رحالكم»[٤].

---

(١) رواه عبدالرزاق (كتاب الصلاة/ باب الرخصة لمن سمع النداء/ حديث ١٩٢٦)، وأحمد (٢٩/٤٥٣ برقم ١٧٩٣٣). وفي إسناده راو لم يسمّ.

(٢) رواه أحمد (٢٩/٤٥٤ برقم ١٧٩٣٤). وفي إسناده إسماعيل بن عياش؛ وهو ضعيف في روايته عن غير الشاميين، وقد رواه عن يحيى بن سعيد الأنصاري؛ وهو مدني.

(٣) رواه عبدالرزاق (كتاب الصلاة/ باب الرخصة لمن سمع النداء/ حديث ١٩٢٧) عن ابن جريج عن نافع عن ابن عمر عن نعيم. وصححه ابن حجر في الفتح (٢/٤٢٧).

(٤) رواه عبدالله بن أحمد في مسند أبيه وجادةً (٣٤/٢٢٥ برقم ٢٠٦٢٠)، وابن خزيمة (كتاب الجمعة/ ١١٧-باب الرخصة في التخلف عن الجمعة في الأمطار.../ حديث ١٨٦٢)، والحاكم في المستدرك =

وجه الدلالة:

أن عبدالرحمن بن سمرة رضي الله عنه ترخص عن حضور الجمعة بسبب المطر، واستند إلى رخصة النبي صلى الله عليه وسلم.

المناقشة:

يمكن أن يناقش بضعفه من جهة الإسناد.

الجواب:

يجاب بأن الأخبار الصحاح الثابتة شاهدة له.

الحديث السابع:

عن أبي المليح بن أسامة بن عمير عن أبيه رضي الله عنه: أن يوم حنين كان يوم مطر، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم مناديه: أن الصلاة في الرحال[1].

وفي رواية عنه رضي الله عنه: أنه شهد النبي صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية في يوم جمعة وأصابهم مطر لم يبتلّ أسفلُ نعالهم، فأمرهم أن يصلوا في رحالهم[2].

= (كتاب الجمعة/ باب الصلاة في الرحال يوم الجمعة/ ج١/ ص٢٩٢)، وصححه ووافقه الذهبي. وضعفه ابن الملقن في البدر المنير (٤٢٠/٤)، وابن حجر في التلخيص (٩٢٢/٢)، ووجه الاختلاف فيه بين التصحيح والتضعيف: توثيق ناصح بن العلاء البصري، حيث وثقه جماعة وضعّفه آخرون. قال عنه الحافظ في التقريب: ليّن (ص٩٩٤).

(١) رواه أبو داود (٢-كتاب الصلاة/ ٢١٢- باب الجمعة في اليوم المطير/ حديث ١٠٥٧) والنسائي (١٠-كتاب الإمامة/ ٥١-باب العذر في ترك الجماعة/ حديث ٨٥٣)، وابن خزيمة (كتاب الإمامة في الصلاة/ ١٥١-باب إباحة الصلاة في الرحال.../ حديث ١٦٥٨) والضياء المقدسي في المختارة (١٩١/٤)، وصححه الألباني في (صحيح أبي داود ١/ ٢٩١- ٢٩٢).

(٢) رواه عبدالرزاق (كتاب الصلاة/ باب الرخصة لمن سمع النداء/ حديث ١٩٢٤)، وابن أبي شيبة (٢-كتاب الصلاة/ ٥٤٤-باب ما رخص فيمن ترك الجماعة/ حديث ٦٣١٩)، وأبو داود (٢-كتاب الصلاة/ ٢١٢- باب الجمعة في اليوم المطير/ حديث ١٠٥٩)، وابن ماجه (٥-أبواب إقامة الصلوات/ ٣٥-باب الجماعة في الليلة المطيرة/ حديث ٩٣٦)، وابن خزيمة (كتاب الإمامة في الصلاة/ ١٥٠-باب إباحة ترك الجماعة في السفر.../ حديث ١٦٥٧)، وابن حبان (٩-كتاب الصلاة/ ١٣-باب فرض الجماعة والأعذار التي تبيح تركها/ حديث ٢٠٧٩)، والحاكم (كتاب الجمعة/ باب الصلاة في الرحال يوم الجمعة/ ج١/ ص٢٩٢) وصححه ووافقه الذهبي وصححه الألباني في (صحيح أبي داود ١/ ٢٩١- ٢٩٢)، ورواه الضياء المقدسي في المختارة (١٨٩/٤) وقال في (١٩٣/٤): «وقد روي زمن الحديبية وروي يوم حنين من أوجه، وهذا يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز لهم ذلك زمن الحديبية ويوم حنين».

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ رخص للناس بالصلاة في الرحال لما نزل المطر[1].

المناقشة:

نوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن النبي ﷺ في الحديبية أو حنين كان مسافرًا، ولم يُنقل عنه ﷺ أنه صلى الجمعة في السفر، فيُحمل على صلاة الفجر أو العصر في ذلك اليوم، أو على الظهر إن كان النداء وقت الزوال، ولا يكون النبي ﷺ صلى الجمعة ذلك اليوم[2].

الجواب: يجاب بأنه حتى لو لم يثبت عنه ﷺ أنه صلى الجمعة في ذلك اليوم، فإن ابن عباس رضي الله عنهما استدل في الجمعة بصنيع النبي ﷺ في غير الجمعة؛ إذ لا فرق. ولهذا قرر أهل العلم بأن كل عذر جاز به التخلف عن الجماعة، جاز به التخلف عن الجمعة[3].

الوجه الثاني من المناقشة: أن الواقعة كانت في السفر، ومعلوم أنه يُرخص في السفر ما لا يرخص في الحضر[4].

الجواب: يمكن أن يجاب من وجهين:

١. أن الرخصة قد وردت مطلقةً، كما في حديث نعيم بن النحام رضي الله عنه المتقدم[5]، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه الآتي[6]، بل إن ذلك مروي في الحضر؛ كما هو ظاهر حديث عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه الآنف الذكر[7].

(١) انظر: حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح (ص٢٩٧).
(٢) انظر: المنهل العذب المورود (٦/٢٠٣) وبذل المجهود (٦/٣٤).
(٣) انظر: شرح السنة للبغوي (٣/٣٥٣).
(٤) انظر: عون المعبود (٣/٣٨٨).
(٥) تقدم تخريجه.
(٦) وهو الدليل العاشر.
(٧) تقدم تخريجه.

٢. أن المشقة التي ترد في السفر تكون في الحضر وربما أشد، بحسب الاختلاف في طبيعة الأرض، ولذلك فليس السفر بذاته علةً في ذلك، بل العلة هي مشقة الوصول إلى الجماعة.

الحديث الثامن:

عن عمرو بن أوس قال: أخبرنا رجل من ثقيف: أنه سمع منادي النبي ﷺ -يعني في ليلة مطيرة في السفر- يقول: حي على الصلاة، حي على الفلاح، صلوا في رحالكم[(١)].

وجه الدلالة:

أن منادي النبي ﷺ نادى في تلك الليلة المطيرة: الصلاة في الرحال، وهذه رخصة للناس أن يصلوا في رحالهم، ولا يكون هذا من تلقاء المنادي نفسه، بل هو -ولا شك- بأمر النبي ﷺ[(٢)].

الحديث التاسع:

عن سمرة بن جندب رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال يوم حنين في يوم مطير: «الصلاة في الرحال»[(٣)].

---

(١) رواه عبدالرزاق (كتاب الصلاة/ باب الرخصة لمن سمع النداء/ حديث ١٩٢٥)، وأحمد (١٦٤/٢٤ برقم ١٥٤٣٣)، وابن الجعد (٦٩٣/٢ برقم ١٦٨٢)، وابن أبي شيبة في مسنده (٤٢٦/٢ برقم ٩٦٨)، والنسائي (٧-كتاب الأذان/ ١٧-باب الأذان في التخلف عن شهود الجماعة في الليلة المطيرة/ حديث ٦٥٢)، وصححه الألباني في (صحيح النسائي ٢١٥/١).

(٢) انظر: ذخيرة العقبى (١٥١/٨- ١٥٢).

(٣) رواه أبو داود الطيالسي في مسنده (٢٢٥/٢ برقم ٩٤٩)، وأحمد (٢٨٢/٣٣ برقم ٢٠٠٩٢)، وابن أبي شيبة (٢-كتاب الصلاة/ ٥٤٤-باب ما رخص فيمن ترك الجماعة/ حديث ٦٣٢٠)، وقال الهيثمي في المجمع (٤٧/٢): رجال أحمد رجال الصحيح. اهـ. وهو من طريق الحسن عن سمرة، وفي رواية الحسن عنه كلام طويل، بالإضافة إلى أن الحسن مدلس وقد عنعنه.

وقد تابعه سليمان بن سمرة بن جندب عن أبيه: أن رسول الله ﷺ كان إذا مُطرنا في السفر ونودي بالصلاة من كراهية أن يشق علينا؛ يأمر المؤذن أن: صلوا في رحالكم؛ رواه الطبراني في الكبير (٣١٨/٧ برقم ٧٠٨٠) وسليمان بن سمرة، مقبول. انظر: تقريب التهذيب (ص٤٠٨).

وجه الدلالة:

رخصّ النبي ﷺ لأصحابه يوم حنين لما نزل المطر بالصلاة في الرحال.

الحديث العاشر:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا كانت ليلة باردة أو مطيرة أمر فأذّن الأذان الأول[1]، فإذا فرغ نادى: الصلاة في الرحال -أو- في رحالكم[2].

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ كان يأمر مؤذنه في الليلة الباردة أو المطيرة أن ينادي في الناس بأن يصلوا في رحالهم ترخيصًا لهم.

المناقشة:

يناقش بأن الحديث ضعيف؛ لأنه مرسل.

الجواب:

يمكن أن يجاب بأن حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتقدم[3] في الصحيحين يشهد له.

الحديث الحادي عشر:

روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال»[4].

---

(١) والأذان الثاني: الإقامة.

(٢) رواه ابن عدي في الكامل (١٥٣/٦). وفيه: محمد بن جابر اليمامي، وهو صدوق سيء الحفظ يخلط، وعَمِيَ فصار يُلَقَّن. انظر: تقريب التهذيب (ص٨٣١). وصوّب الدارقطني في العلل (١٨٢/٨) كونه مرسلًا عن محمد بن أبي بكر عن النبي ﷺ.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) قال ابن الملقن: لم أجده بعد البحث عنه (البدر المنير ٤١٩/٤) وقال ابن حجر: لم أره في كتب الحديث (التلخيص الحبير ٩٢١/٢).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ رخّص عند حصول البلة في النعال؛ وهو إشارة إلى المطر، بالصلاة في الرحال[1].

المناقشة:

نوقش بأنه لا يثبت عن النبي ﷺ حديث بهذا اللفظ[2].

فتبين من مجموع هذه الأحاديث ثبوت الرخصة بالصلاة في الرحال عند وقوع العذر المبيح للتخلف عن حضور الجمعة والجماعة[3].

ويبقى النظر: هل تكون الصلاة في الرحال سنة؟ أو مجرد رخصة مباحة عريّة عن السنّيّة؟

الأقرب -والله أعلم- أن ذلك سنة، لأنه داخل في معناها، إذ هي قول النبي ﷺ وفعله وتقريره، وما تقدم من الأدلة لا يخرج عن واحد منها، فدل على أن الصلاة في الرحال سنة إذا وُجد العذر، الذي تحصل به مشقة في حضور الجماعة.

(١) انظر: فتح القدير (٣٥٣/١).

(٢) راجع الحاشية (٣).

(٣) اجتهدت في جمع وتقصي الأحاديث الدالة على مسألة الصلاة في الرحال، لدراسة أحكامها الفقهية، لأن تعرّض الفقهاء لها موجز جدًّا؛ ومنهم من لا يتعرض لها أصلًا.

المبحث الثالث
الأعذار التي تبيح النداء بالصلاة في الرحال

المتتبع لحديث الفقهاء حول الأعذار التي تبيح التخلف عن الجمعة والجماعة يلحظ أن أكثرهم يجمعون بين الأعذار التي تقع للأفراد والأعذار، التي تقع للعموم في الحكم، بل ويجعلون العذر العام آكد من العذر الخاص.

قال ابن عبدالبر -في تعليقه على حديث ابن عمر رضي الله عنهما-: «وفيه أيضًا من الفقه: الرخصة في التخلف عن الجماعة في الليلة المطيرة والريح الشديدة، وفي معنى ذلك كل عذر مؤذ، وإذا جاز التخلف عن الجماعة للعَشاء والبول والغائط، فالتخلف عنها لمثل هذا أحرى»[(١)].

كما يلحظ أن المجيزين للجمع بين الصلاتين -وهم جمهور المذاهب عدا الحنفية- يذكرون الأعذار العامة لإباحة الجمع؛ إضافة إلى السفر والمرض ونحوهما[(٢)].

ومن نظر إلى مقصد الشارع بعدم الإلزام بحضور الجمعة أو الجماعة تخفيفًا عمن تلحقه المشقة بحضورهما؛ أدرك أن الأعذار التي تبيح لأهل المسجد الجمع بين الصلاتين تبيح -أيضًا- النداء بالصلاة في الرحال[(٣)].

---

(١) الاستذكار (٤/٨٢). وانظر: الحاوي الكبير (٢/٣٠٤) والبيان (٢/٣٦٨).

(٢) انظر -في حكم الجمع بين الصلاتين عند المذاهب-: المبسوط (١/١٤٩) وبدائع الصنائع (١/٢١٣-٢١٤) ومجمع الأنهر (١/٩٩) والمعونة (١/٢٥٩) والكافي لابن عبدالبر (ص٣٥) ومواهب الجليل (٢/٥٠٩) والمهذب (١/٣٤٠) وروضة الطالبين (١/٣٩٥) ومغني المحتاج (١/٤٠٧) والكافي لابن قدامة (١/٤٥٧) ومنتهى الإرادات (١/٣٣٤) وكشاف القناع (٣/٢٨٧).
ويستثنى من الخلاف في المسألة: الجمع بين الظهرين في عرفة وبين العشاءين في مزدلفة، فالإجماع منعقد عليه. انظر: الإجماع لابن المنذر (ص٤١)، والتمهيد (٤/٣٤٧)، وبداية المجتهد (١/٤١٠)، والمغني (٥/٢٦٥).

(٣) انظر: الحاوي الكبير (٢/٣٠٤).

يؤكد هذا، أن أبرز الأعذار التي نص الفقهاء على أن وقوعها يجيز لأهل المسجد الجمع بين الصلاتين، قد جاءت واردة في النصوص التي تبيح الصلاة في الرحال عند وقوع الأعذار نفسها.

فمن الأعذار التي يذكرها الفقهاء في الجمع بين الصلاتين:

١. المطر(١).

٢. الوحل(٢).

٣. الريح(٣).

وقد جاءت هذه الأعذار -بالإضافة إلى البرْد- في النصوص المتقدمة الدالة على النداء بالصلاة في الرحال عند وقوعها(٤).

هذا، ولا فرق بين الحضر والسفر في هذه الأعذار، وفي إباحة الصلاة في الرحال عند وقوعها. قال ابن عبدالبر: «والسفر عندي والحضر في ذلك سواء، لأن السفر إن دخل بالنص دخل الحضر بالمعنى، لأن العلة من المطر والأذى قائمة فيهما»(٥).

وقال العراقي: «لا أعلم قائلًا بالفرق في ذلك بين الحضر والسفر»(٦).

(١) انظر: مواهب الجليل (٥١٤/٢)، وشرح الزرقاني (٨٧/٢)، وحاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (٤٢٣/١)، والمهذب (٣٤٠/١)، والبيان (٤٨٩/٢)، وروضة الطالبين (٣٩٩/١)، والمغني (١٣٦/٣)، والمبدع (١٢٠/٢)، وكشاف القناع (٢٩١/٣).

(٢) على تفصيل مختلف بين المذاهب، انظر: التاج والإكليل (٥١٤/٢)، وشرح الزرقاني على خليل (٨٨/٢)، والمجموع (٢٦٣/٤)، ومغني المحتاج (٤١٢/١)، والمغني (١٣٣/٣)، وكشاف القناع (٢٩٢/٣).

(٣) انظر: المجموع (٢٦١/٤)، ومغني المحتاج (٤١٢/١)، والمغني (١٣٤/٣)، والإنصاف (٩٦/٥)، كشاف القناع (٢٩٢/٣).
وكل واحد من هذه الأعذار قد جرى التطرق له بالتفصيل في رسالتي للماجستير، الموسومة بـ: (الجمع بين الصلاتين).

(٤) انظر: الكواكب الدراري (٥٣/٥).

(٥) الاستذكار (٨٢/٤).

(٦) طرح التثريب (٣٢٠/٢)، وانظر: التمهيد (٢٧١/١٣)، والمحلى (١٦٢/٣)، وإكمال المعلم (٢٣/٣)، والمفهم (٣٣٩/٢)، وفتح الباري (٤٥١/٢)، والفروع (٦٢/٣).

المبحث الرابع
محل النداء بالصلاة في الرحال في الأذان[(١)]

اختلف العلماء في المحل الذي ينادي فيه المؤذن بقوله: (الصلاة في الرحال)، أو (صلوا في رحالكم)، على خمسة أقوال:

القول الأول: أنه يقال بعد الفراغ من الأذان. وهذا قول ابن عمر رضي الله عنهما[(٢)]، وقول بعض الشافعية[(٣)].

القول الثاني: أنه يقال بدلًا من: (حي على الصلاة). وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما، والحافظ ابن خزيمة[(٤)].

القول الثالث: أنه يقال مع الحيعلتين في داخل الأذان. وهذا قول ابن حزم[(٥)].

القول الرابع: أن كل ما ورد صحيح، وهو من اختلاف التنوع. وهذا المذهب عند الشافعية[(٦)].

---

(١) يجوز النصب والرفع في لفظ (الصلاة) من قول المنادي: الصلاة في الرحال، وأن أكثر الروايات بالنصب، على تقدير: صلوا. انظر: (عمدة القاري ١٢٧/٥، والكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري ٣٠١/٢، وضياء الساري في مسالك أبواب البخاري ١٥/٧).
وذكر الشيخ ابن باز رحمه الله بأن المنادي يناديهم بما يفهمون، فيقول -مثلًا-: صلوا في بيوتكم. (الحلل الإبريزية من التعليقات البازية على صحيح البخاري ٢٠٣/١).

(٢) انظر: إرشاد الساري (١٧/٢)، والمنهل العذب المورود (٢٠٤/٦)، وبذل المجهود (٤٠/٦).

(٣) انظر: المجموع (١٣٨/٣) وفتح الباري (٤٢٧/٢).

(٤) بوب رحمه الله في صحيحه (١٨٠/٣): باب أمر الإمام المؤذن بحذف (حي على الصلاة)، والأمر بالصلاة في البيوت بدله.

(٥) انظر: المحلى (١٦١/٣).

(٦) انظر: الأم (٨٨/١)، والكواكب الدراري (١٧/٥، ٢٨)، والمجموع (١٣٨/٣). والشافعي يستحب كونه بعد الفراغ من الأذان ليبقى نظمه.

القول الخامس: أنه يفرّق بين الجمعة وغيرها، ففي الجمعة يكون النداء بالصلاة في الرحال بدلًا من الحيعلة، وفي غيرها يكون النداء بعد الفراغ من الأذان. وهذا قول نور الدين السندي(١).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول:

حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتقدم؛ وفيه: أنه أمر المؤذن أن يقول في إثر الأذان: «ألا صلوا في الرحال»(٢).

وجه الدلالة:

أنه أمر المؤذن أن يقول ذلك في إثر الأذان، فدلّ على أنه يأتي بالأذان كاملًا ثم يتلوه بقوله: «ألا صلوا في الرحال»(٣).

ويؤيده ما جاء في إحدى روايات الحديث: أنهم كانوا يكونون مع النبي ﷺ في السفر، فإذا كانت الليلة الباردة أو المطيرة، أمر مؤذنه فنادى بالصلاة، حتى إذا فرغ من أذانه قال: نادِ أن رسول الله ﷺ يقول: «لا جماعة، صلوا في الرحال»(٤).

الدليل الثاني:

حديث نعيم بن النحام رضي الله عنه الذي تقدم، حيث جاء في بعض ألفاظه: فنادى منادي النبي ﷺ في آخر أذانه: «ومن قعد فلا حرج عليه»(٥).

---

(١) انظر: حاشية السندي على البخاري (١/٨٠).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: إرشاد الساري (٢/١٧) والمنهل العذب المورود (٦/٢٠٤)، وحاشية السندي على النسائي (٢/٣٤٣)، وذخيرة العقبى (٨/١٥٤).

(٤) عزاه ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (٥/٦٠٥) إلى مسند بقي بن مخلد، وصحح إسناده، وكذا صححه الحافظ في التلخيص (٢/٩٢١).

(٥) تقدم تخريجه.

وجه الدلالة:

أن المنادي نادى بالرخصة في آخر الأذان، فدل لفظ الحديث على أن المؤذن جاء بالأذان كاملًا، ثم نادى بالرخصة بعد ذلك[١].

المناقشة:

يناقش بأن هذا مجمل، وبيانه قول نعيم رضي الله عنه في الرواية الأخرى: فلما بلغ: حي على الفلاح، قال: «صلوا في رحالكم»[٢].

الدليل الثالث:

حديث الصحابي الثقفي رضي الله عنه الذي تقدم، وفيه أن المنادي قال: (حي على الصلاة، حي على الفلاح، صلوا في رحالكم)[٣].

وجه الدلالة:

أن منادي النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الحيعلتين والنداء بالصلاة في الرحال.

الدليل الرابع:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه المتقدم، وفيه: أمر المؤذن فأذّن الأذان الأول، فإذا فرغ نادى: الصلاة في الرحال -أو- في رحالكم[٤].

وجه الدلالة:

أن المنادي نادى النداء، ثم لما فرغ نادى: الصلاة في الرحال، فدل على الجمع بينهما.

المناقشة:

يناقش بأن الحديث ضعيف، لأنه مرسل.

(١) انظر: المنهل العذب المورود (٦/٢٠٧)، وبذل المجهود (٦/٤١).
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) تقدم تخريجه.
(٤) تقدم تخريجه.

الدليل الخامس:

أن الإتيان بالحيعلتين في الأذان هو الأصل، فلا يصار عنه إلا بدليل صحيح صريح، لئلا يخلو الأذان من أحد ألفاظه، التي جاءت بها السنة[١].

الدليل السادس:

أن تأخير لفظ النداء بالصلاة في الرحال إلى ما بعد تمام ألفاظ الأذان فيه فائدة عدم قطع الأذان[٢].

المناقشة:

نوقشت الأدلة السابقة كلها بأن النداء بكلا العبارتين جمع بين الضدين، إذ كيف يدعوهم إلى الصلاة بالحيعلتين، ثم يناديهم بأن يصلوا في رحالهم[٣].

الجواب:

أجيب بأن النداء بالصلاة في الرحال لإفادة الرخصة لمن شاء. وأما الحيعلة فتكون للندب[٤].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول:

حديث ابن عباس رضي الله عنهما المتقدم: أنه قال لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت: «أشهد أن محمدًا رسول الله، فلا تقل: حي على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم»[٥].

---

(١) انظر: المنهل العذب المورود (٢٠٧/٦)، وبذل المجهود (٤١/٦).
(٢) انظر: شرح الشنقيطي على النسائي (١٣٥٣/٤).
(٣) انظر: الكوثر الجاري (٣٤٠/٢).
(٤) انظر -في المناقشة وجوابها-: إرشاد الساري (١٨/٢).
(٥) تقدم تخريجه.

وجه الدلالة:

أن ابن عباس رضي الله عنهما أمر مؤذنه بترك الحيعلة، وأن يقول بدلًا منها: صلوا في بيوتكم[1].

المناقشة:

نوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا اجتهاد من ابن عباس رضي الله عنهما خالف فيه ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم[2]، كما جاء في أدلة القول الأول.

الجواب:

أجيب بأن ابن عباس رضي الله عنهما أسنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «فعله من هو خير مني»، فدل على أنه لم يكن اجتهادًا منه.

الرد:

رُدّ بأن إسناد ابن عباس رضي الله عنهما عائد إلى أصل الرخصة، وليس إلى محل النداء بها في الأذان[3].

الوجه الثاني من المناقشة: أن ابن عباس رضي الله عنهما لم يسلك به مسلك الأذان، وإنما أراد إشعار الناس بالتخفيف[4].

الجواب:

يمكن الجواب بأن هذا خلاف الأصل، وخلاف ظاهر لفظ الحديث؛ فإنه قال لمؤذنه: «إذا قلت: أشهد أن محمدًا رسول الله،

(١) انظر: إرشاد الساري (٢/١٠)، والمنهل العذب المورود (٦/٢٠٧).
(٢) انظر: المنهل العذب المورود (٦/٢٠٧).
(٣) انظر: المنهل العذب المورود (٦/٢٠٧)، وبذل المجهود (٦/٤١).
(٤) انظر: عمدة القاري (٩/١٢٨)، والمنهل العذب المورود (٦/٢٠٧)، وبذل المجهود (٦/٤٠- ٤١)، وإكمال إكمال المعلم (٢/٣٥٢).

فلا تقل: حي على الصلاة... الحديث»[١]، وهذا كله ظاهر في أنه أراد به الأذان.

الدليل الثاني:

أنه لا معنى للدعاء إلى الصلاة بالحيعلة، ثم الأمر بالإقامة في الرحال[٢].

المناقشة:

نوقش بإمكان الجمع، بأن يكون النداء بالصلاة في الرحال لإفادة الرخصة لمن شاء. وأما الحيعلة فتكون للندب[٣].

أدلة القول الثالث:

الدليل الأول:

جاء في بعض ألفاظ حديث نعيم بن النحام رضي الله عنه، الذي تقدم قوله: فلما بلغ: حي على الفلاح، قال: «صلوا في رحالكم»[٤].

وفي رواية: فلما سمعت قلتُ: لو قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ومن قعد فلا حرج. فلما قال: الصلاة خير من النوم، قال: ومن قعد فلا حرج[٥].

وجه الدلالة: أنه أفاد بأنه قال: (صلوا في رحالكم) عند محل (حي على الفلاح)، وهذا مجمل يحتمل أن يكون قالها بدلًا منها؛ ويحتمل أن يكون قالها معها، وهو الأرجح، لأنه لو أراد أن يقولها بدلًا منها لكان محلها عند قوله: (حي على الصلاة)، ويؤيده الرواية الأخرى.

(١) تقدم تخريجه.
(٢) انظر: الكوثر الجاري (٢/٣٤٠).
(٣) انظر: إرشاد الساري (٢/١٨)، وفتح الباري (٢/١٤٨-١٤٩).
(٤) تقدم تخريجه.
(٥) رواه ابن قانع في معجم الصحابة (٣/١٥٢- ١٥٣) والبيهقي (٣/١١٨ - ١١٩)، من طريق محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي عن نعيم به، ولم يسمع منه، كما ذكر ابن عبدالبر في الاستيعاب (٢/٣٠١)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٦٢/١٧٦).

وقد نوقش هذا الدليل بالمناقشة العامة التي أوردت على أدلة القول الأول.

وأجيب بمثل ما أجيب به هناك[١].

الدليل الثاني:

حديث الصحابي الثقفي المتقدم، وفيه: أنه سمع منادي النبي ﷺ -يعني في ليلة مطيرة في السفر- يقول: حي على الصلاة، حي على الفلاح، صلوا في رحالكم[٢].

وجه الدلالة:

أن منادي النبي ﷺ جمع بين الحيعلتين، وقول: صلوا في رحالكم[٣].

أدلة القول الرابع:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة الأقوال المتقدمة، وجعلوا الاختلاف بين الروايات الواردة اختلاف تنوع، فيصحّ الإتيان بكل ما جاءت به السنة في ذلك[٤].

أدلة القول الخامس:

الجمع بين حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وحديث ابن عمر رضي الله عنهما، بحمل كل واحد منهما على المناسبة التي ورد فيها[٥].

المناقشة:

يمكن أن يناقش من وجهين:

---

(١) انظر -في المناقشة وجوابها-: إرشاد الساري (١٨/٢).
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) انظر: التمهيد (٢٧٢/١٣).
(٤) انظر: ذخيرة العقبى (١٥٨/٨).
(٥) انظر: حاشية السندي على البخاري (٨٠/١).

الوجه الأول: أنه لا معنى مُدْرَكًا للتفريق بينهما.

الجواب:

يمكن أن يجاب بالتفريق بين حكم الجمعة وحكم الجماعة، فالجمعة واجبة، والجماعة سنة.

الرد:

يردّ بأن الصحيح من أقوال العلماء أن صلاة الجماعة واجبة على الأعيان كالجمعة، فلا معنى للتفريق بينهما حينئذ.

الوجه الثاني: أن هذا معارَض بحديث نعيم بن النحام، حيث جاء فيه النداء بالصلاة في الرحال داخل نظم الأذان، مع أن الصلاة صلاة الفجر[1].

الترجيح:

الذي يترجح -والله أعلم- هو القول الرابع لقوة استدلاله، وإمكان الجمع بين النصوص الواردة في ذلك.

إلا أن أقرب الصور وأرجحها -لو أردنا الموازنة- هو الصورة الأولى، لكونها الواردة في أكثر المناسبات، وليتمّ نظم الأذان[2].

ومما يرجح كون النداء بالصلاة في الرحال يكون بعد تمام لفظ الأذان: أن الأحاديث الدالة على جواز الصلاة في الرحال عند وقوع العذر قد اختلفت نصوصها في اللفظ الذي ينادى به للدلالة على الرخصة، وإن كان أكثرها متفقًا على لفظ: (الصلاة في الرحال)، أو (صلوا في رحالكم). ولكن قد جاء في بعضها غير ذلك:

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ذكر الكاندهلوي في الكوكب الدري على جامع الترمذي (٣٧١/١) بأن النداء بالصلاة في الرحال: إذا قيل بأن محله مقام الحيعلة، فالأمر أمر إباحة بالتخلف، وإذا قيل بأن محله بعد الأذان ففائدة الجمع بين الحيعلة والإذن؛ لئلا يمتنع من أراد الإتيان عملًا بالعزيمة دون الرخصة، وفي حضور الجماعة خير كثير.
وانظر: حاشية السندي على النسائي (٣٤٣/٢).

- ففي لفظ لحديث ابن عباس رضي الله عنهما: (صلوا في بيوتكم).
- وفي رواية لحديث نعيم بن النحام رضي الله عنه: (ومن قعد فلا حرج عليه).
- وفي بعض الأحاديث رخصة من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة دون إشارة إلى ورود ذلك في نداء المؤذن، كما في حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما، وحديث عبدالرحمن بن سمرة رضي الله عنه، وحديث سمرة بن جندب رضي الله عنه.

على أنه يمكن توجيه ذلك:

- بأن ما جاءت الرخصة فيه من النبي صلى الله عليه وسلم، لا يدل على عدم ورود ذلك في نداء المنادي، وإنما غايته أن يكون الراوي قد اختصر الحديث.
- وأما ما جاء من تنوع اللفظ بالنداء برخصة الصلاة في الرحال، فيمكن حمله على الرواية بالمعنى، أو الجمع بين اللفظ المشتهر وما جاء مزيدًا عليه.
- وبكل حال.. فهذا مما يُشعر بأن الخطب يسير، وأن اللفظ ليس مرتبًا في نظم الأذان، وليس مقصودًا لذاته، وإنما المقصود هو الترخيص للناس، فبأي لفظ جرى إعلامهم فهو المقصود.

مسألة:

نقل الشربيني عن الإسنوي أن القياس أن يقول السامع: لا حول ولا قوة إلا بالله، عند قول المؤذن: الصلاة في الرحال[1]. وظاهر حديث أبي سعيد رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا سمعتم النداء، فقولوا مثل ما يقول المؤذن»[2] عام في هذا وغيره، خرجت منه الحيعلتان بالنص الخاص[3]، فبقي فيما عداه على عمومه.

---

(١) انظر: مغني المحتاج (١/٢١٩).

(٢) رواه البخاري (١٠-كتاب الأذان/ ٧-باب ما يقول إذا سمع المنادي/ حديث ٦١١)، ومسلم (٤-كتاب الصلاة/ ٧-باب استحباب القول مثل قول المؤذن/ حديث ٣٨٣).

(٣) في مثل حديث عمر رضي الله عنه. رواه مسلم في صحيحه في الموضع السابق برقم (٣٨٥).

المبحث الخامس
أحوال الترخص بالصلاة في الرحال والترخص بالجمع بين الصلاتين

قد ثبتت السنة النبوية برخصتي الصلاة في الرحال والجمع بين الصلاتين عند حصول الحرج بحضورهما، فمتى يكون الترخص بالصلاة في الرحال؟ ومتى يكون الترخص بالجمع بين الصلاتين[1]؟

لم أقف -بعد بحث طويل- في كلام أهل العلم على تفصيل في أحوال الترخص بالرخصتين، إلا أنه يمكن بالنظر في وقائع الأعذار، وبالتأمل في أحوال الصلوات تحديد الرخصة وفق الأحوال الآتية:

أولًا: أحوال الرخصة بالصلاة في الرحال.

١. إذا كان المترخص لا يرى الجمع مطلقًا أو لا يراه في الصلاة

(١) نازع بعض المعاصرين في ثبوت الجمع -في غير السفر-، وأنه ليس ثَمّ إلا الترخص بالصلاة في الرحال. وهذا غير مسلّم، فقد ثبت الجمع بين الصلاتين في سنة النبي ﷺ الفعلية، كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ جمع في المدينة بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء، في غير خوف ولا مطر. رواه مسلم (٦-كتاب صلاة المسافرين وقصرها/ ٦-باب الجمع بين الصلاتين في الحضر/ حديث ٧٠٥).
فدل على أن جمع الحضر متقرر ثابت عندهم للخوف والمطر.
واستقر جمع الصلاتين في الحضر بعده ﷺ؛ فكان عبدالله بن عمر رضي الله عنهما إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء في المطر جمع معهم. رواه مالك في الموطأ (١٠-كتاب قصر الصلاة في السفر/ ١-باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر/ أثر ٦٢٩).
وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الجمع في المطر جاء مرويًّا عن بعض الصحابة والتابعين: كابن عباس وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وابنه هشام وأبي بكر بن عبدالرحمن وعمر بن عبدالعزيز. ثم علق رحمه الله بقوله: «فهذه الآثار تدل على أن الجمع للمطر من الأمر القديم المعمول به بالمدينة زمن الصحابة والتابعين، مع أنه لم ينقل أن أحدًا من الصحابة والتابعين أنكر ذلك، فعلم أنه منقول عندهم بالتواتر جواز ذلك». اهـ (مجموع الفتاوى ٢٤/٨٢-٨٣).

الحاضرة، أو لا يراه للعذر القائم. فمثال الأول: الحنفية الذّين لا يجيزون الجمع بين الصلاتين إلا في عرفة ومزدلفة[١]، ومثال الثاني: المالكية[٢] والمشهور من مذهب الحنابلة[٣] الذين لا يجيزون الجمع بين الظهرين حضرًا، ومثال الثالث: المالكية في حال الريح[٤]، والشافعية في الوحل[٥].

قال ابن العربي: «وأما جمع المطر فلا يكون في الظهر والعصر بحال، ولكن من شاء مشى إلى المسجد ومن شاء صلى في بيته، وفي مثل هذه الحال أمر النبي ﷺ المنادي أن ينادي إذا بلغ (حي على الصلاة) أن يقول: (ألا صلوا في الرحال)»[٦].

٢. إذا وقع العذر في صلاة لا تجمع إلى ما بعدها، كالفجر والعصر والعشاء، وكالجمعة عند من لا يقول بجمعها مع العصر.

٣. إذا دخل وقت الظهر أو المغرب، وأراد المؤذن الأذان والعذر قائم، بحيث يغلب على ظنه حصول المشقة في حضور الناس إلى الجماعة، فإنه ينادي بالصلاة في الرحال، لأن تكليفهم بالحضور -ولو لأجل الجمع- فيه المشقة التي جاءت الرخصة برفعها.

ولكن.. إذا نادى المؤذن بالرخصة، وتجشم قوم المشقة وحضروا الجماعة، فإنهم حينئذ يصلونها ويجمعون إليها التي تليها -بشرط استمرار العذر عند من يقول به-، ولا يعودون ليصلوا الثانية في البيوت، لأن الصلاة جمعًا في المساجد أولى من التفريق في البيوت[٧].

(١) انظر: المبسوط (١/١٤٩)، وبدائع الصنائع (١/٢١٣-٢١٤) ومجمع الأنهر (١/٩٩).
(٢) انظر: المعونة (١/٢٦٠)، والاستذكار (٢/٢١١).
(٣) انظر: المغني (٣/١٣٢)، وكشاف القناع (٣/٢٩١).
(٤) انظر: شرح الزرقاني على خليل (٢/٨٨)، وشرح الخرشي على خليل (٢/٢٣٤).
(٥) انظر: البيان (٢/٤٩٢)، والمجموع (٤/٢٦٣).
(٦) القبس (١/٣٢٧)، وانظر: التبصرة للخمي (٢/٤٤٣)، وشرح التلقين (١/٨٤١).
(٧) قرر ذلك ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٤/ ٣٠) ونقله اتفاق الأئمة الثلاثة: مالك والشافعي وأحمد، وعدّ الصلاة في البيوت -بنحو ذلك- بدعة.

ثانيًا: أحوال الرخصة بالجمع بين الصلاتين.

١. إذا تجشم قوم حضور الجماعة مع حصول الرخصة بالصلاة في الرحال، وكانت الصلاة الحاضرة تجمع مع التي تليها.

٢. إذا وقع العذر بين الفراغ من الأذان (في الظهر أو المغرب) والفراغ من الصلاة الأولى، بحيث لم ينادِ المنادي بالرخصة، أو جرى العذر والقوم حاضرون في المسجد.

هذا وقد ذكر بعض الفقهاء أن الجماعة يقيمها الإمام في المسجد ولو نادى بالصلاة في الرحال.

بوّب البخاري في صحيحه: هل يصلي الإمام بمن حضر؟ وهل يخطب يوم الجمعة في المطر؟[1]، قال ابن رجب معلقًا: «يعني بهذا الباب: أن المطر والطين، وإن كان عذرًا في التخلف عن الجماعة في المسجد، إلا أنه عذر لآحاد الناس، وأما الإمام فلا يترك الصلاة لذلك في المسجد، ويصلي جماعة في المسجد بمن حضر، وكذلك يوم الجمعة لا يترك الخطبة وصلاة الجمعة في المسجد بمن حضر فيه، إذا كانوا عددًا تنعقد بهم الجمعة، وإنما يباح لآحاد الناس التخلف عن الجمعة والجماعات في المطر ونحوه، إذا أقيم شعارهما في المساجد.

وعلى هذا، فلا يبعد أن يكون إقامة الجماعات والجمع في المساجد في حال الأعذار كالمطر فرض كفاية لا فرض عين، وأن الإمام لا يدعهما. وهو قريب من قول الإمام أحمد في الجمعة إذا كانت يوم عيد، أنه يسقط حضور الجمعة عمن حضر العيد، إلا الإمام ومن تنعقد به الجمعة؛ فتكون الجمعة حينئذ فرض كفاية. والله أعلم.

---

(١) صحيح البخاري (١٠-كتاب الأذان/ ٤١- باب هل يصلي الإمام بمن حضر؟ وهل يخطب يوم الجمعة في المطر؟).

ولا شك أن النبي ﷺ كان لا يترك إقامة الجمع في المطر، ويدل عليه: أنه لما استسقى للناس على المنبر يوم الجمعة، ومُطروا من ذلك الوقت إلى الجمعة الأخرى، أقام الجمعة الثانية في ذلك المطر حتى شكي إليه كثرة المطر في خطبته يومئذ، فدعا الله بإمساك المطر عن المدينة»[1].

(١) فتح الباري لابن رجب (٤/٩٧).

الخاتمة

في ختام هذا البحث نخلص بمجموعة من النتائج، وهي:

١. إباحة التخلف عن الجماعة لمن وقع له عذر يحصل له المشقة بحضورها، وهذا من يسر الشريعة وسماحتها.

٢. المقصود بالصلاة في الرحال: أداؤها في منزل المرء أو داره عند طروء عذر عام لأهل المسجد.

٣. الصلاة في الرحال سنة حضرًا وسفرًا عند وقوع سببها.

٤. الأعذار العامة المبيحة للجمع بين الصلاتين هي نفسها المبيحة للصلاة في الرحال.

٥. الأكمل أن يكون النداء بالصلاة في الرحال بعد الفراغ من لفظ الأذان، ويجوز أن يكون داخل نظمه، مع الحيعلتين أو محلهما.

٦. الصلاة في الرحال والجمع بين الصلاتين رخصتان لعلة واحدة هي المشقة، ولكل واحدة منهما أحوال يُترخص بها.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الإجماع لابن المنذر.
٣. الأحاديث المختارة للضياء المقدسي.
٤. إرشاد الساري للقسطلاني.
٥. الاستذكار لابن عبدالبر.
٦. الاستيعاب لابن عبدالبر.
٧. إكمال إكمال المعلم للأبي.
٨. إكمال المعلم للقاضي عياض.
٩. الأم للشافعي.
١٠. الإنصاف للمرداوي.
١١. إهداء الديباجة بشرح سنن ابن ماجه، لصفاء الضوي.
١٢. البحر الرائق لابن نجيم.
١٣. البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج لمحمد بن علي الإثيوبي.
١٤. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد.
١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني.
١٦. البدر المنير لابن الملقن.
١٧. بذل المجهود في حل أبي داود للسهارنفوري.
١٨. البناية شرح الهداية للعيني.
١٩. بيان الوهم والإيهام لابن القطان.
٢٠. البيان في مذهب الشافعي للعمراني.
٢١. التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق.
٢٢. تاريخ دمشق لابن عساكر.

٢٣. التبصرة للخمي.
٢٤. تحفة الأحوذي للمباركفوري.
٢٥. تقريب التهذيب لابن حجر.
٢٦. التلخيص الحبير لابن حجر.
٢٧. التمهيد لابن عبدالبر.
٢٨. التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب لخليل بن إسحاق.
٢٩. التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن.
٣٠. حاشية ابن عابدين.
٣١. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير.
٣٢. حاشية السندي على النسائي.
٣٣. حاشية السندي على صحيح البخاري.
٣٤. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح.
٣٥. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني.
٣٦. الحاوي الكبير للماوردي.
٣٧. الحلل الإبريزية من التعليقات البازية على صحيح البخاري لعبدالله الروقي.
٣٨. ذخيرة العقبى في شرح المجتبى لمحمد بن علي الإثيوبي.
٣٩. الذخيرة للقرافي.
٤٠. روضة الطالبين للنووي.
٤١. سنن ابن ماجه.
٤٢. سنن أبي داود.
٤٣. سنن الترمذي.
٤٤. السنن الكبرى للبيهقي.
٤٥. سنن النسائي.
٤٦. شرح البخاري لابن بطال.

٤٧. شرح التلقين للمازري.
٤٨. شرح الخرشي على خليل.
٤٩. شرح الزرقاني على خليل.
٥٠. شرح السنة للبغوي.
٥١. شرح الشنقيطي على النسائي.
٥٢. الشرح الصغير على خليل للدردير.
٥٣. شرح النووي على مسلم.
٥٤. شرح سنن ابن ماجه، لعلاء الدين مغلطاي.
٥٥. شرح مشكل الآثار للطحاوي.
٥٦. شرح منتهى الإرادات للبهوتي.
٥٧. صحيح ابن حبان.
٥٨. صحيح ابن خزيمة.
٥٩. صحيح البخاري.
٦٠. صحيح سنن ابن ماجه للألباني.
٦١. صحيح سنن أبي داود للألباني.
٦٢. صحيح سنن النسائي للألباني.
٦٣. صحيح مسلم.
٦٤. ضياء الساري في مسالك أبواب البخاري لعبدالله بن سالم البصري المكي.
٦٥. طرح التثريب للعراقي.
٦٦. العلل للدارقطني.
٦٧. عمدة القاري للعيني.
٦٨. عون المعبود للعظيم آبادي.
٦٩. فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني.
٧٠. فتح الباري في شرح صحيح البخاري لابن رجب الحنبلي.

٧١. فتح القدير شرح الهداية لابن الهمام.
٧٢. الفروع لابن مفلح.
٧٣. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي.
٧٤. القبس شرح موطأ مالك لابن العربي.
٧٥. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي لابن عبدالبر.
٧٦. الكافي لابن قدامة.
٧٧. الكامل في الضعفاء لابن عدي.
٧٨. كشاف القناع عن الإقناع للبهوتي.
٧٩. الكواكب الدراري للكرماني.
٨٠. الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري للكوراني.
٨١. الكوكب الدري على جامع الترمذي للكاندهلوي.
٨٢. الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج لمحمد الأمين الأرمي الهرري.
٨٣. اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح لشمس الدين البرماوي.
٨٤. المبدع لبرهان الدين ابن مفلح.
٨٥. المبسوط للسرخسي.
٨٦. مجمع الأنهر وملتقى الأبحر للداماد الحنفي.
٨٧. مجمع الزوائد للهيثمي.
٨٨. مجموع الفتاوى لابن تيمية.
٨٩. المجموع للنووي.
٩٠. المحلى لابن حزم.
٩١. المستخرج على صحيح مسلم لأبي عوانة.
٩٢. المستدرك للحاكم.
٩٣. مسند ابن أبي شيبة.
٩٤. مسند ابن الجعد.

٩٥. مسند أبي داود الطيالسي.
٩٦. مسند أحمد بن حنبل.
٩٧. مصابيح الجامع لبدر الدين الدماميني.
٩٨. مصنف ابن أبي شيبة.
٩٩. مصنف عبدالرزاق.
١٠٠. معجم البلدان لياقوت الحموي.
١٠١. معجم الصحابة لابن قانع.
١٠٢. المعجم الكبير للطبراني.
١٠٣. المعونة للقاضي عبدالوهاب.
١٠٤. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني.
١٠٥. المغني لموفق الدين ابن قدامة.
١٠٦. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي.
١٠٧. الممتع في شرح المقنع لابن المنجى التنوخي.
١٠٨. المنتقى شرح موطأ مالك للباجي.
١٠٩. منتهى الإرادات للفتوحي.
١١٠. المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود خطاب السبكي.
١١١. المهذب للشيرازي.
١١٢. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب الرعيني.
١١٣. موطأ مالك.
١١٤. النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير.
١١٥. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار للشوكاني.

فهرس المحتويات

المسائل الفقهية
المتعلقة بالحاج العامل
في خدمة الحجاج

إعداد:
د. غازي بن سعيد بن حمود المطرفي
أستاذ الفقه المشارك بكلية الشريعة
بجامعة أم القرى

ملخص البحث

استهدفت الدراسة الفقهية بعنوان (المسائل الفقهية المتعلقة بالحاج العامل في خدمة الحجاج)، بحث وجمع أهم المسائل المتعلقة بالحاج العامل في خدمة الحجاج، حيث إني لم أرَ من جمعها وبحثها في مكان واحد، وقد سرتُ في بحثها على منهج علمي، وصفته في المقدمة.

وقسمتُ البحثَ إلى مقدمة مشتملة على أهمية البحث وأسباب اختياره وخطته ومنهجه.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المسائل المتعلقة بالاستطاعة والمواقيت والإحرام والمحظورات.

والمبحث الثاني: صفة الحج والعمرة.

وخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات، وفهرس للمصادر والمراجع.

المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا وبعد.

فإن أحكام الحج كثيرة ومتشعبة؛ لذا فقد بذل فقهاؤنا الأجلاء جهودًا كبيرة في تحريرها وضبطها.

وقد أحببت أن أجمع وأحرر في هذا البحث المعنون بـ (المسائل الفقهية المتعلقة بالحاج العامل في خدمة الحجاج)، مسائل تهم شريحة ممن لهم صلة مباشرة بالحج، وهم مَن يقوم على خدمة الحجاج ويسعى في راحتهم مع تلبسهم بالإحرام، وهم على أصناف: فمنهم المفتون، والقضاة، والأطباء، والجنود، والتجار، والجزارون، وسائقو الباصات، وعمال النظافة، وغيرهم، فلهم أعمال مختلفة، وربما أوقات تختلف، فمنهم من يعمل في عرفة فقط، أو في يومين من أيام النسك وغير ذلك؛ لكن البحث متعلق بكل من تعذر أو شق عليه منسك من المناسك بسبب عمله في خدمة الحجاج، سواء عمل مع جهة حكومية؛ كالقاضي، أو عمل لنفسه؛ كالتاجر، وسأجمع تلك المسائل المتعلقة بهؤلاء العاملين في محل واحد، حيث إني لم أقف على من جمعها وحررها في كتاب واحد، ولعلي بهذا البحث أنير الطريق للباحثين بعدي ليتوسعوا فيها ويستوعبوا مسائلها وفروعها، وهو

جدير بأن يسجل رسالة علمية في إحدى الجامعات، وفيه تفاصيل وفروع ومسائل تستحق الدراسة، أسأل الله أن يرزقني الإخلاص في القول والعمل، ويوفقني لما يحبه ويرضاه.

أهمية الموضوع:

١. المنزلة الكبيرة للحج في الإسلام، فهو الركن الخامس.

٢. هذه المسائل متصلة بطائفة مهمة، وهم العمال الحجاج الذين يخدمون حجاج بيت الله الحرام.

٣. نوازل الحج كثيرة ومتجددة، ومنها ما يتعلق بالحجاج العاملين، وتحتاج إلى تخريج فقهي مما يعطي البحث أهمية ومكانة فقهية.

أسباب اختيار الموضوع:

١. أهمية الموضوع وملامسته لحاجة شريحة مهمة من الحجاج، وهم من يعمل في خدمة ضيوف الرحمن.

٢. أنه لم يسبق جمعه وبحثه في مكان واحد في رسالة علمية، أو أبحاث بعد التتبع والبحث.

٣. كثرة السائلين عن هذه المسائل، ووقوع الإشكال في بعضها حتى على بعض أهل العلم.

منهج البحث:

١. أصور المسألة التي تحتاج إلى تصوير.

٢. إذا كانت المسألة من مواطن الاتفاق، فأذكر حكمها وأوثقها من مظانها المعتبرة.

٣. أذكر أهم المسائل وأكثرها وقوعًا ويحتاجها أكثر الحجاج العاملين، الذين يتركون بعض المناسك، أو تشق عليهم بسبب عملهم.

٤. اجتهدتُ قدر الطاقة في بيان الخلاف المعتبر، مع بيان الراجح في كل مسألة، ولم أتوسع في الخلافات المذهبية.

٥. وثقتُ الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه، مع الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية في التحرير والتوثيق والترجيح، مع الاستفادة من الدراسات والمؤلفات الحديثة.

٦. عزوتُ الآيات إلى سورها، وخرجت الأحاديث النبوية من مصادرها المعتمدة.

وكانت خطة البحث على النحو الآتي:

مقدمته، ومبحثان وخاتمة وفهارس.

المقدمة، ذكرت فيها أهمية الموضوع، أسباب اختياره، ومنهج البحث، وخطته.

المبحث الأول: المسائل المتعلقة بالاستطاعة والمواقيت والإحرام والمحظورات، وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: الحج بإذن المرجع.

المطلب الثاني: إخراج المال من تركة مَن مات، وقد وجب عليه الحج، ولم يأذن له مرجعه، فيحج به عنه.

المطلب الثالث: صور ميقات العامل في خدمة الحجاج.

المطلب الرابع: حج العامل على نفقة جهة عمله.

المطلب الخامس: مشروعية التمتع وطواف القدوم للعامل في الحج إذا كان آفاقيًّا وتجاوز الميقات، وهو غير مريد للنسك أو متردد فيه بسبب عمله.

المطلب السادس: المدة الموجبة للفدية إذا ألزمت جهة العمل العاملَ الحاج لبس المخيط.

المطلب السابع: بقاء المخيط على مَن لبسه مِن الحجاج العاملين بسبب عمله بعد انتهاء الحاجة من لبسه.

المبحث الثاني: صفة الحج والعمرة، وفيه تسعة مطالب.

المطلب الأول: دفع العامل الحاج في خدمة الحجاج من عرفة قبل غروب الشمس.

المطلب الثاني: ترك الحاج العامل في خدمة الحجاج المبيت بمزدلفة.

المطلب الثالث: رمي الحاج العامل في خدمة الحجاج جمرة العقبة قبل طلوع الفجر يوم النحر.

المطلب الرابع: طواف الإفاضة للحاج العامل في خدمة الحجاج قبل طلوع الفجر.

المطلب الخامس: ترك الحاج العامل في خدمة الحجاج للمبيت بمنى ليالي أيام التشريق.

المطلب السادس: حكم تأخير الرمي إلى آخر يوم من أيام التشريق للحاج العامل في خدمة الحجاج.

المطلب السابع: استنابة الحاج العامل في خدمة الحجاج والعاجز عن الرمي غيره ليرمي عنه بسبب عمله.

المطلب الثامن: لزوم المبيت للحاج العامل إذا نوى التعجل من منى، ثم خرج منها قبل غروب الشمس، وعاد إليها للعمل.

المطلب التاسع: خروج الحاج العامل خارج مكة ونزوله في مكان قريب دون مسافة القصر قبل طواف الوداع.

الخاتمة، وأبين فيها النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

هذا، والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، ونافعًا للمسلمين، وما كان فيه من صواب فمن الله وحده وله الفضل والمنة، وما كان فيه من خطأ وتقصير فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله منه، وصلى الله وسلم على عبده ورسوله وآله وصحبه وسلم.

المبحث الأول
المسائل المتعلقة بالاستطاعة والمواقيت والإحرام والمحظورات

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول
حج العامل بغير إذن مرجعه

تعتبر هذه المسألة من النوازل؛ لأن الناس التزموا بعقود وظيفية، ربما تكون سببًا في منعهم من أداء النسك.

تحرير محل النزاع:

١. لا خلاف بين أهل العلم المعاصرين في أن العامل والموظف إذا أذن لهما بالحج ممن يملك الإذن في وقت العمل بأن حجه جائز؛ لأن الحق لمالك الإذن وقد أذن[١].

٢. ولا خلاف أن العامل إذا كان مطلوبًا وقت الحج ولا يمكنه تركه لما يترتب عليه من الأضرار بمصلحة المسلمين العامة، أو الإخلال بالأمن، فإنه لا يجوز له الحج والحال هذه؛ لأن تقديم المصلحة الخاصة على العامة غير جائز، ولأنه في حكم من لم يستطع الحج[٢].

---

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة١١/١١٦، وفتاوى ابن عثيمين٢١/٥٨، النوازل في الحج٧٣.

(٢) المصادر السابقة.

٣. ألاّ يؤذن له بالحج، ولا يوجد ضرر من تركه العمل على المصلحة العامة، وهو حج فريضة، فهل يجوز الحج والحال هذه أو لا؟ قولان لأهل العلم المعاصرين:

القول الأول: تقديم الحج على إذن المرجع وفي هذه الحال، وهو ظاهر اختيار الشيخ: محمد بن إبراهيم، وفتوى الشيخ: عبدالله بن حميد، وفتوى اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية(١).

القول الثاني: تقديم إذن المرجع على الحج، فلا يجب عليه والحال هذه، وهو الظاهر من فتوى أخرى للجنة الدائمة، والشيخ ابن باز، والشيخ ابن عثيمين(٢).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وجه الدلالة: أن هذا الموظف، مستطيع للحج فوجب عليه أداؤه(٣).

٢. أن تعلق الحج في الذمة سابق لشغلها بالعمل، وما كان له حق السبق فإنه يقدم(٤).

ونوقش الدليل:

(١) ينظر: فتاوى الشيخ: محمد بن إبراهيم١٨٩/٥، الفتاوى والدروس في المسجد الحرام ص٥٧٠، مجلة البحوث الإسلامية١٣/٦٧.

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة١١/١١٧، وفتاوى الشيخ ابن باز ١٧/١٢٢وفتاوى ابن عثيمين٢١/٦٠.

(٣) ينظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم ٥/١٨٩، مجلة البحوث الإسلامية ١٣/٦٧.

(٤) مجلة البحوث الإسلامية١٣/٦٧.

بأن وجوب الحج معلق بالاستطاعة، ومن كانت هذه حاله فاستطاعته ناقصة[١].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة:١] وبقوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»[٢].

ومقتضى العقد والشرط أن لا يحج الموظف إلا بإذن مرجعه فوجب الوفاء به[٣].

٢. أن العامل أجير خاص يعمل عملًا معينًا مؤقتًا، يستحق الأجرة عليه، ومنافعه مستحقة لمن استأجره في تلك المدة، وهو غير ممنوع من أداء الفرائض كالصلاة والصيام، بل وأداء السنن، وصلاة الجمعة، والعيد من غير إذن مرجعه، ولا ينقص من أجره شيئًا وهذا كله إذا كان المسجد قريبًا، ولا يستغرق ذهابه إليه وقتًا كبيرًا[٤]، والأمر في الحج أعظم حيث يستغرق الوقت والجهد الكثير، فلا يسوغ له من غير إذن مرجعه[٥].

٣. أن هذا فيه مخالفة لولاة الأمر، والله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، وطاعة ولاة الأمر في غير معصية الله واجبة لما يترتب على مخالفتهم من فساد كبير[٦].

(١) ينظر: النوازل في الحج ص٧٤.
(٢) أخرجه أبو داود٣/٣٠٤ ج٣٥٩٤ كتابا القضاء، باب الصلح، والحاكم في المستدرك٢/٥٧، وصححه الألباني كما في سنن أبي داود ص٥٤٤.
(٣) ينظر: فتاوى ابن باز١٧/١٢٢، وفتاوى ابن عثيمين٢١/٦٠.
(٤) ينظر: الهداية للمرغيناني٣/٢٤٥، والكافي لابن عبدالبر ص٣٧٣، والمهذب١/٤٠٨، والمغني٥/٣٠٦.
(٥) ينظر: النوازل في الحج ص٧٦.
(٦) ينظر: فتاوى ابن عثيمين٢١/٥٦.

الترجيح:

بعد ذكر الأدلة والمناقشات، ومن خلال واقع العاملين في خدمة الحجاج في مجالات متعددة، وما يعرض من أسئلة على المشايخ المشاركين في الحج يظهر أن المسألة تحتاج إلى تفصيل كالآتي:

١. من تأكد أو غلب على ظنه أو حصل له أدنى شك بأن إحرامه بالحج سيؤثر على أداء عمله الموكل إليه أدنى تأثير فلا يجوز له ذلك؛ لما فيه من تقديم المصلحة الخاصة على العامة، ومنافاة لموجب العقد الذي بينه وبين من وظفه.

٢. أن يتأكد أن إحرامه بالحج لن يؤثر أدنى تأثير على عمله الموكل إليه؛ كأن يكون يوم إجازته يوم عرفة ومستقر عمله بمنى أو وكَّل شخصًا آخر يقوم بعمله والنظام لا يمنع من هذا، فيجوز له حج الفريضة والنافلة دون إذن مرجعه[1]، وقد رأيت سماحة الشيخ: عبدالله بن جبرين رحمه الله في حج عام ١٤٢٧هـ بعرفة يضرب على أكتاف بعض العاملين في خدمة الحجاج، وهم غير محرمين ويأمرهم بالإحرام والتلبية، وخلع لباسهم إن استطاعوا، فإن لم يستطيعوا أمرهم بالفدية، كل ذلك طلبًا للأجر وتحصيلًا لغنيمة الزمان والمكان المبارك مع عدم الإخلال بالعمل الموكل لهم، فرحمة الله عليه رحمة واسعة.

---

(١) ينظر: ص٧٦.

المطلب الثاني
إخراج المال من تركة من مات
وقد وجب عليه الحج ولم يأذن له مرجعه

صورة المسألة:

بعض المشاركين في الحج يقصد العمل في المشاعر ومكة، وتتكرر مشاركتهم كل عام تقريبًا؛ كبعض الجنود أو العاملين في المجال الطبي، ويكون هناك منع عام من أداء الحج، ثم يقدر الله عليهم الوفاة قبل أداء الفريضة، فهل يخرج من تركته مال يحج به عنه؟

هذه المسألة متعلقة بمسألتين:

الأولى: ما تقدم من اعتبار إذن المرجع في وجوب الحج وسبق الراجح فيها.

الثانية: من مات ولم يحج، وقد ترك مالًا، وكان الحج واجبًا عليه لاستطاعته، فهل يجب أن يخرج من تركته مالا يحج به عنه؟ في ذلك خلاف بين أهل العلم على قولين:

القول الأول: يخرج من تركته ما يحج به عنه، أوصى به أم لم يوصِ، وهو مذهب الشافعية والحنابلة.

وعليه فتوى اللجنة الدائمة لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، وأحد قولي الشيخ ابن عثيمين، وقال الحنابلة: سواء فرّط أو لم يفرّط[1].

القول الثاني: يسقط عنه الحج، ولا يخرج من تركته إلا أن يوصي،

(١) ينظر: البيان٤/٥٠، المجموع ٧/٧٩، الفروع ٣/٢٤٩، الإنصاف ٣/٤٠٩، مجموع فتاوى اللجنة الدائمة المجموعة الثانية ١٠/٦٦، الشرح الممتع ٧/٤٨.

فيكون في الثلث من ماله، وهو مذهب الحنفية والمالكية، واختاره ابن القيم، واختاره ابن عثيمين، وهو القول الآخر له[1].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول: بأدلة منها:

١. حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء»[2].

وجه الدلالة:

أن الحديث وإن كان في النذر، فإيجاب الله على عباده في كتابه أقوى من إيجابه بالنذر[3].

٢. حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه: «أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: إن أمي ماتت ولم تحج أفأحج عنها؟ قال نعم»[4].

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أمرها بالحج عن أمها، فوجب الإتيان به.

٣. أنه حق استقر عليه، تدخله النيابة، فلم يسقط بالموت؛ كالدين[5].

(١) ينظر: المسالك في المناسك ١/٢٧٩، بدائع الصنائع ٢/٣٣١، تهذيب المدونة ١/٥٨٥، عقد الجواهر ١/٢٦٨، فتاوى ابن عثيمين ٢١/٢٢٧، تهذيب السنن مطبوع مع عون المعبود ٧/٢٨.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور وعن الميت والرجل يحج عن المرأة ٢/١٧ ج١٨٥٩.

(٣) خالص الجمان ص٧.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب قضاء الصوم عن الميت ٢/٨٠٣، ج ١١٤٩.

(٥) البيان ٤/٥٠، المغني ٥/٣٨، فتح الباري ٤/٧٩.

وأجيب عن هذه الأدلة بما يلي:

١. الأحاديث الواردة في الحج عن الميت، وردت بعد الاستئذان في الحج عنه، والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد الحظر فهو للإباحة؛ لأن الاستئذان والحظر الأول كلاهما قرينة على صرف الأمر عن الوجوب للإباحة[١].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١. أن الحج عبادة، والعبادات تسقط بالموت، فلا تصح فيه النيابة[٢].

٢. أن النيابة في الحج مما جاءت في حق أصحاب الأعذار أما المتهاون مع قدرته حتى مات فهو غير معذور[٣].

الترجيح:

الذي يظهر لي بعد ذكر الأدلة أن من مات وكان مستطيعًا للحج وكان مفرّطًا فإنه يأثم بتفريطه، ويُخرج عنه من تركته ما يحج به عنه؛ لأن ذلك من جملة الديون التي ثبتت في ذمته، وقوله ﷺ: «اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء»، عام يشمل كل دين، سواء كان صاحبه مستطيعًا وقادرًا على الوفاء أم غير مستطيع، وعليه فالعامل في الحج القادر عليه بالاستئذان أو أخذ الإجازة أو غير ذلك، وإذا لم يفعل وفرّط حتى مات فإنه يخرج من تركته ما يحج به عنه، والله أعلم.

---

(١) ينظر: خالص الجمان ص٢٧.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٣٣١.
(٣) ينظر: تهذيب السنن ٧/٢٨، مجموع فتاوى ابن عثيمين ٢١/٢٢٧.

المطلب الثالث
صور ميقات الحاج العامل في خدمة الحجاج

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول:

أن لا يقصد العامل النسك مطلقًا، بل جاءت نية النسك بعد دخول مكة؛ لأن جهة عمله لم تأذن له إلا بعد تجاوز الميقات، فهذا يحرم من مكانه، وإن دخل مكة أخذ حكم أهلها، فمنها إن كان يريد الحج، ومن الحل إن كان مريدًا للعمرة، وهذا مذهب جماهير الفقهاء رحمهم الله[١].

واستدلوا بقول النبي ﷺ في حديث ابن عباس رضي الله عنهما حين وقّت المواقيت: «... فمن كان دون ذلك، فمن حيث أنشأ»[٢].

الفرع الثاني:

أن يتجاوز العامل المواقيت، وعنده نية مترددة، بسبب إذن مرجعه، وربما يكون عنده غلبة ظن بموافقة جهة عمله؛ لكنه غير جازم بالنية، فهذا يأخذ حكم المكان الذي يجزم فيه بنية النسك، فعدم الجزم مانع من إيجاب الإحرام عليه من الميقات؛ لعدم تحقق القصد منه[٣]؛ وعلى هذا فتاوى العلماء المعاصرين: أن ميقات العامل في خدمة الحجاج إذا كان غير جازم وأراد النسك، أن ميقاته هو المكان الذي يجزم فيه بالنية ويعزم على الحج[٤].

(١) ينظر: المسالك في المناسك ٣٠٦/١، إلا أن الحنفية يرون وجوب الإحرام مطلقًا على من مر بالميقات نوى أو لم ينوِ، تهذيب المدونة ٥٠٩/١، المجموع٢١٥/٧، المغني ٧٠/٥.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب مهل أهل مكة للحج والعمرة ح١٥٢٤، ومسلم في كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة ح١١٨١.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٥٥، والأشباه والنظائر للسيوطي ٩٨/١، وقاعدة الأمور بمقاصدها للدكتور يعقوب الباحسين ص٧٣.

(٤) مجموع فتاوى اللجنة الدائمة لهيئة كبار العلماء ١٤١/١١، وفتاوى نور على الدرب لابن باز ٢٢٣/١٧، ومجموع فتاوى ابن عثيمين ٣٦٧/٢١.

الفرع الثالث:

بعض العاملين في خدمة الحجاج يتجاوزون المواقيت في أشهر الحج من غير إحرام، وهم مريدون للنسك، ويعلمون أن جهة أعمالهم لا تمانع من ذلك، فهل يلزمون بالإحرام من الميقات؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: يجب عليهم الإحرام من المواقيت، التي يمرون بها، ولو طالت مدة أعمالهم، أو يرجعون لها بعد فراغهم من العمل فيحرمون منها.

وهذا قول ابن حجر الهيثمي من الشافعية، والمرغيناني من الحنفية وعليه فتوى اللجنة الدائمة لهيئة كبار العلماء، والشيخ محمد العثيمين(١).

القول الثاني: العبرة بالسبب الباعث على السفر، فإذا كان العمل الذي يقصده، ونية النسك تبع فلا يلزمه الإحرام من الميقات، فإذا أراد النسك أحرم من مكان إقامته، أما إن كان الباعث على السفر أداء النسك، فليزمه الإحرام من الميقات، وإذا تجاوزه غير محرم فيلزمه الرجوع له والإحرام منه.

قال به بعض الحنفية، وبعض الشافعية، والشيخ: عبدالرزاق عفيفي(٢).

(١) ينظر: تحفة المحتاج ج٤/٤٣، الفتاوى الفقهية الكبرى ٢/١٢٤، وقال المرغيناني شارحًا لقول صاحب الهداية: "ومن دخل مكة بغير إحرام ثم خرج من عامه ذلك إلى الوقت أي إلى الميقات وأحرم بحجة عليه يعني حجة الإسلام... أجزأه ذلك يعني عما لزمه من دخول مكة بغير إحرام" البناية في شرح الهداية ٤/٣٦٩، مجموع فتاوى اللجنة الدائمة لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية المجموعة الثانية ١٠/٩٩، مجموع فتاوى الشيخ: محمد العثيمين ٢١/٣٥٩.

(٢) قال ابن عابدين: (قوله: اعتبار الإرادة عند المجاوزة) أي أن الآفاقي الذي جاوز وقته تعتبر إرادته عند المجاوزة، فإن كان عند قصد المجاوزة أراد دخول مكة لحج أو غيره لزمه الإحرام من الميقات، وإلا بأن أراد دخول مكان في الحل لحاجة فلا شيء عليه. واستظهر في البحر اعتبار الإرادة عند الخروج من بيته. ينظر: حاشية ابن عابدين ٣/٦٢١، و قال في شرح اللباب: والوجه في الجملة أن يقصد البستان قصدًا أوليًّا، ولا يضره دخول الحرم بعده قصدًا ضمنيًّا أو عارضيًّا؛ كما إذا قصد هندي جدة لبيع وشراء أولًا ويكون في خاطره أنه إذا فرغ منه أن يدخل مكة ثانيًا، بخلاف من جاء من الهند بقصد الحج أولا ويقصد دخول جدة تبعًا ولو قصد بيعا وشراء. حاشية منحة الخالق على البحر الرائق (٣/ ٥٣)، =

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

١. حديث ابن عباس رضي الله عنه فيه: «.. ولمن أتى عليهن ممن أراد الحج أو العمرة».

وجه الدلالة: أن هذا المتجاوز للميقات مريد للنسك ولو تخلل سفره عمل، فيبقى وجود الإرادة[١].

ونوقش: بأن سفره وقصده العمل، ونية الحج وإرادته تابعة، والآن لا يريد حجًا، ولا عمرة، وإنما يريد مكان عمله وقضاء شغله[٢].

ويجاب عنه:

أن الحديث علق الإحرام على الإرادة، وهي الآن موجودة، فيجب أن يثبت حكم لازمها وهو الإحرام، حتى لو كانت تابعة.

أدلة القول الثاني:

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١. حديث أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ خرج حاجًا؛ فخرجوا معه، فصرف طائفة منهم فيهم أبو قتادة قال: خذوا ساحل

= وفي فتاوى الرملي الشافعي أنه سئل عمن خرج من بلده مريدًا للنسك مع نية الإقامة ببندر جدة شهرًا أو نحوه للبيع والشراء فهل تباح له مجاوزة الميقات من غير إحرام لتخلل نية الإقامة بجدة أم لا تباح له المجاوزة؟ فأجاب: من بلغ ميقاتًا مريدًا نسكًا لم تجز له مجاوزته بغير إحرام، وإن قصد الإقامة ببندر بعد الميقات شهرًا مثلًا للبيع ونحوه، إلا أن يقصد الإقامة بالبندر المذكور قبل الإحرام. فتاوى الرملي (٢/٨١)، وقال الشيخ عبدالرزاق عفيفي في فتوى له رحمه الله: إذا كان قصده الأول زيارة أهله بجدة والعمرة تبع جاز له أن يتجاوز الميقات حلالًا، ثم يحرم من مكانه إذا هو نوى العمرة. فتاوى العلامة الشيخ عبدالرزاق عفيفي (ص ١٤٣) وينظر: أحكام مجاوزة الميقات (ص٢٠)

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/٩٩.

(٢) أحكام مجاوزة الميقات ص٣٧.

البحر حتى تلقوني، فلما انصرفوا أحرموا كلهم إلا أبا قتادة فلم يحرم...»[1].

وجه الدلالة: أن أبا قتادة ومن معه رضي الله عنهم لما خرجوا إلى الساحل لم يحرموا من ذي الحليفة مع وجود نية النسك، وإنما أحرموا لما فرغوا من عملهم، وتوجهوا قبل النبي ﷺ، فدل على اعتبار الباعث على السفر، وأنه يحرم حين انتهاء عمله[2].

وأجيب عنه: أنهم لم يحرموا خوف لقاء العدو الذي أرسلهم النبي ﷺ لأجله، فرخص في ترك الإحرام للحاجة، فمن العسير أن يقاتلوا بإحرامهم[3].

ورد عليه: بأنه إذا جاز ترك الإحرام عند خوف لقاء العدو للحاجة مع أن اللقاء كان مظنونًا، فالحاجة موجودة أيضًا فيمن سافر لأجل العمل، وفيه من الحرج والمشقة عليه أن يبقى أيامًا في عمله بإحرامه[4].

ويمكن أن يجاب عنه:

بأن الحاجة والمشقة الموجودة في العامل أقل بكثير مما يوجد من خشية لقاء العدو، ثم بإمكان العامل أن يقضي عمله، ثم يرجع إلى الميقات ويحرم منه.

٢. أن العامل عند سفره ومجاوزته الميقات غير مريد للنسك، وإنما يريد الموضع الذي فيه عمله، فهو الذي بعثه للسفر، فكيف نوجب عليه الإحرام ونية النسك ليست حاضرة عنده[5]؟

---

(١) أخرجه البخاري ح١٨٢٤، في كتاب جزاء الصيد، باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصيده الحلال، ومسلم ح١١٩٦، في كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم.

(٢) أحكام مجاوزة الميقات ص٤٠.

(٣) ينظر: المصدر السابق، والإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٣٩٧/٦.

(٤) ينظر: أحكام مجاوزة الميقات ٤٠.

(٥) المصدر السابق.

وأجيب عنه:

بأنه وإن كان يقصد موضع عمله عند المجاوزة إلا أن نية النسك موجودة وجازمة، والحديث علق الوجوب بمطلق الإرادة (ممن أراد الحج أو العمرة)، فهو مريد ولو تخلل سفره شغل [١].

الترجيح:

بعد عرض الأقوال والأدلة والمناقشة يظهر لي رجحان القول بوجوب الإحرام على من مر بالميقات، وهو مريد للنسك والعمل ولو طالت مدة عمله، والرجوع للميقات بعد انتهاء العمل. والله أعلم.

المطلب الرابع
حج العامل على نفقة جهة عمله

العامل في الحج ربما تأذن له جهة عمله في الحج، وتوفر له كل ما يحتاجه من أكل وشرب وتنقل على نفقتها.

فما حكم حجه مع جهة عمله على نفقة تلك الجهة؟

حج العامل مع جهة عمله وبإذنهم مع تحمل جهة العمل للنفقة جائز ولا كراهة فيه؛ لأن قيامهم بالعمل في أثناء أداء النسك، وتحمل جهة العمل للنفقة داخل في العقد المبرم بين العامل وتلك الجهات [٢]، وهو أيضًا أجير خاص قُدِّر نفعه بالزمن، وقد جرى العرف بأن جهة العمل تتكفل بالطعام والمسكن للأجير فترة عمله بالحج، والمعروف عرفًا كالمشروط شرطًا [٣].

(١) ينظر: المصدر السابق.
(٢) ينظر: النوازل في الحج ص٨١.
(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٩٩)، وزاد المعاد لابن القيم ١١٨/٥.

المطلب الخامس

مشروعية التمتع وطواف القدوم للعامل في الحج إذا كان آفاقيًّا وتجاوز الميقات وهو غير مريد للنسك أو متردد فيه بسبب عمله

تحرير محل النزاع:

أجمع أهل العلم على أن الآفاقي إذا قدم مكة في أشهر الحج وأحرم من الميقات وهو مريد للتمتع وفرغ من عمرته، ثم أحرم بالحج وأقام بمكة وحج من عامه أنه متمتع يجب عليه الهدي(١).

واختلفوا فيما إذا قدم الآفاقي وتجاوز الميقات، وهو غير مريد للنسك، أو متردد فيه بسبب عمله أو غيره، ثم عزم عليه بعد ذلك فأحرم من مكة أو الحل دون المواقيت، هل يكون متمتعًا أم لا؟ قولان لأهل العلم:

القول الأول: لا يلزمه هدي تمتع، وهذا مذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية والمذهب عند الحنابلة(٢).

القول الثاني: أنه متمتع ويلزمه الهدي وهو وجه عند الشافعية، واختاره الرافعي وابن قدامة وابن أبي عمر و الحجاوي من الحنابلة(٣).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بقولهم:

إن من أحرم دون مسافة القصر صار من حاضري المسجد الحرام، ودم التمتع إنما يجب على من أحرم بالعمرة من الميقات(٤).

---

(١) ينظر: الإقناع في مسائل الإجماع ٢/٨٤٧.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/٢٠٦، بدائع الصنائع ٢/٢٥٤، البناية ٤/٢٠٩، ٣٦٦، عقد الجواهر ١/٢٧٤، مواهب الجليل ٣/٥٦، البيان٤/٧٩، المجموع ٧/١٧٨، الإنصاف مع الشرح الكبير ٨/١٧٤.

(٣) المغني ٥/٣٥٨، الشرح الكبير ٨/١٧٩، الإقناع ١٤/٥٦٢. المجموع ٧/١٧٣.

(٤) ينظر: البيان ٤/٧٩، مفيد الأنام ص٢٤٩.

ونوقش:

بأن حاضري المسجد الحرام هم من أقام فيه ونوى ذلك[1].

ويمكن أن يجاب عن المناقشة:

بأن نية الإقامة وعدمها لا تؤثر في وجوب الدم، بدليل إجماع أهل العلم على أن الآفاقي إذا دخل مكة لعمرة في أشهر الحج ونوى الإقامة بها بعد تمتعه فعليه دم التمتع[2].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني: بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٩٦] وهذا يقتضي أن يكون المانع من الدم السكنى به، وهذا ليس بساكن[3].

ونوقش:

بأن المراعي في حضور المسجد الحرام وقت فعل النسكين وابتداؤه بهما، فإن كان في ذينك الوقتين مستوطنًا مكة فحكمه حكم أهلها[4].

الترجيح:

الذي يظهر لي بعد عرض الأقوال والأدلة رجحان القول الأول وهو سقوط دم التمتع عن الحاج العامل إذا لم يرد النسك إلا بعد مجاوزة المواقيت ويأخذ حكم حاضري المسجد الحرام، فيشرع له التمتع، والقران والإفراد؛ ولا يطوف للقدوم، لأن طواف القدوم لا يشرع لحاضري المسجد الحرام، وطواف القدوم سنة، وقد ذهب وقته بمكثه في الحرم أو أدنى الحل؛ كتحية المسجد تسقط على من جلس في المسجد قبل أن يصلي، والله أعلم.

(١) ينظر: المغني ٥/٣٥٨.
(٢) ينظر: الإقناع في مسائل الإجماع ٢/٨٤٧.
(٣) ينظر: المغني ٥/٣٥٨.
(٤) ينظر: عقد الجواهر ١/٢٧٤، مواهب الجليل ٣/٥٦.

المطلب السادس
المدة الموجبة للفدية
إذا ألزمت جهة العمل العاملَ الحاج لبس المخيط

سبق أن العامل في خدمة الحجاج من جنود وأطباء أو غيرهم من الأُجراءِ، لا يجوز لهم الحج بغير إذن مراجعهم إذا كانوا مكلفين بالعمل وقت النسك؛ لما يترتب عليه من إخلال بالمصالح العامة والعقد المبرم مع الجهة المسئولة عن العامل؛ لكن إن خالف العامل وأحرم بدون إذن مرجعه وألزم بلبس المخيط، أو أذن له مرجعه بشرط البقاء على المخيط؛ كحال بعض سائقي الحافلات، أو أحرم العامل قبل تكليفه بالعمل ثم كلف بالعمل وألزم بلبس المخيط، فهل يعتبر لبس المخيط موجبًا للفدية من حيث مدة اللبس؟[1] .

تحرير محل النزاع:

لا يجوز لبس المخيط للمحرم بإجماع أهل العلم[2]، واتفق الأئمة الأربعة على وجوب الفدية على مَنْ لبس المخيط عالمًا عامدًا[3].

ووقع خلاف بينهم في المدة الموجبة للفدية إذا لبس المخيط على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن قليل اللبس وكثيره سواء في إيجاب الفدية، وهذا مذهب الشافعية والحنابلة[4].

القول الثاني: أن اللبس الذي يحصل به انتفاع من حر أو برد أو داوم لمدة

(١) ينظر: النوازل في الحج ص٢٢٣.
(٢) ينظر: الإجماع لابن المنذر ص١٧، الإقناع في مسائل الإجماع ٧٩٦/٢.
(٣) ينظر: المسالك في المناسك ٧١٧/٢، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٥١٢/٢، البيان ٢١٢/٤، الشرح الكبير ٤٢٨/٨.
(٤) ينظر: الحاوي الكبير ١٠٧/٤، المجموع ٣٩٠/٧، المبدع ١٤١/٣، كشاف القناع ٤٢٦/٢.

يوم هذا يوجب الفدية، أما إن لبس فنزعه في مكانه فلا فدية فيه، وهذا مذهب المالكية(١).

القول الثالث: أن الفدية لا تجب إلا بلبس يوم كامل أو ليلة كاملة، وهذا مذهب الحنفية(٢).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦].

وجه الدلالة:

أن الله سبحانه وتعالى أوجب الفدية على من كان مريضًا فلبس أو خلع، ولم يفرق بين أن يلبس يومًا أو أقل من يوم، فهو على العموم(٣).

٢. حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل ما يلبس المحرم؟ قال: لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ولا الخفين إلا أحد لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطع أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا من الثياب شيئًا مسه زعفران أو ورس»(٤)(٥).

وجه الاستدلال:

---

(١) ينظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٥١٣، الخُرشي٢/٣٥٧.
(٢) ينظر: المبسوط٤/١٤٠، بدائع الصنائع٢/٢٨٤.
(٣) ينظر: البيان٤/٢١٢.
(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب ما يلبس المحرم من الثياب ج١٤٦٨، ٥٥٩، ومسلم في الحج باب ما يباح للمحرم وما لا يباح ج١١٧٧، ٢/٨٣٥.
(٥) الورس: نبتٌ أصفر تصبغ به الثياب، ينظر لسان لعرب: ٦/٢٥٤، المصباح المنير: ٢/٦٥٥

أن النبي ﷺ منع المحرم من اللبس، دون تحديد بوقت معين، فيصدق على كل لبس ولو قصر الوقت[1].

٣. أن من لبس المخيط فقد انتفع به واستمتع، فالمعتبر مجرد الفعل؛ كالوطء، فلا تتعدد فديته بالزمن؛ كسائر المحظورات[2].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١. حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه: «أن رجلًا أتى النبي ﷺ وهو بالجعرانة وعليه جبة[3] وعليه أثر خلوق[4] أو قال: أثر صفرة، فقال: يا رسول الله كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ قال: اخلع عنك هذه الجبة أو اغسل عنك أثر هذا الخلوق؟ أو قال: أثر الصفرة، واصنع في عمرتك تلك كما تصنع في حجك»[5].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يأمره بالفدية؛ لأنه لم ينتفعْ بلبس الجبة، ولو كانت الفدية واجبة لأمره، فإن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز[6].

ويمكن أن يناقش:

بأن النبي ﷺ لم يأمره بالفدية لأنه معذور بجهله، لا لعدم انتفاعه باللبس[7]، بدليل أنه أمر أن ينزع عنه الجبة ويزيل أثر الخلوف،

---

(١) ينظر: المبدع ٣/١٤١.
(٢) ينظر: المغني ٥/٣٨٩.
(٣) الجبة: ثوب مقطوع الكم طويل يلبس فوق الثياب.ينظر: الآلة والأداة (ص٦٣).
(٤) الخلوق: نوعٌ من الطيب، ينظر: لسان العرب ١٠/٩١.
(٥) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج ح٧٩٠، ٢/٦٣٤، ومسلم في كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم، وما لا يباح ج١١٨٠، ٢/٨٣٦.
(٦) ينظر: الذخيرة ٣/٣٠٤.
(٧) ينظر: المغني ٥/٣٩٢.

وباتفاق فإن الخلوف لا يرتبط بمدة، بل بمجرد وضعه يوجب الفدية[١].

٢. أن الفدية تأتي من الانتفاع بالمحظور، وإذا أزيل في وقت قريب لم يحصل الانتفاع، فلا تجب الفدية[٢].

ونوقش بما يلي:

على فرض التسليم بأن المقصود الانتفاع، فقد انتفع المحرم بمجرد لبسه، لأنه دفع الحر أو البرد تلك اللحظة؛ ونحن لا نسلم بأن المقصود الانتفاع، بل الواجب على المسلم التزام ظاهر النص والبعد عن المخيط فنلزمه الفدية، لأنه متعمد غير ناسٍ ولا جاهل[٣].

أدلة القول الثالث:

واستدل أصحاب القول الثالث بأدلة منها:

١. حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ولا العمائم ولا البرانس ولا الخفاف...» الحديث.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ سئل عن اللبس المعتاد وأقل اللبس المعتاد هو يوم وليلة.

٢. أن الفدية تجب بالجناية، والجناية تتم بلبس المقصود، واللبس المقصود عادة يكون يومًا كاملًا أو ليلة[٤].

ونوقش الاستدلال بعدة أوجه منها:

(١) ينظر: النوازل في الحج ص٢٢٦.
(٢) ينظر: حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير ٢/ ٢٥.
(٣) ينظر: النوازل في الحج ص٢٢٦.
(٤) ينظر: المبسوط ٤/ ١٣٨.

١. أن المعتاد من اللباس يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، والأمكنة، فلا يعلق عليه الحكم ويدل لهذا أن فقهاء الحنفية اختلفوا فيه، فمنهم من قال: من لبسه نصف يوم فعليه دم، ومنهم من قال: إذا لبس أقل من يوم يحكم عليه بمقدار ما لبس من قيمة الشاة[(١)].

٢. أن اعتبار العادة في ذلك باطل، ويدل لبطلانه أمور، منها: أن المحرم لو لبس الجوربين في الكفين أو لبس الخفين في رأسه وجبت عليه الفدية، وهو غير معتاد، ومنها: أنه لو حلق لحيته أو حاجبه وجبت عليه الفدية وهو غير معتاد، والله أعلم[(٢)].

الترجيح:

يظهر لي رجحان القول بوجوب الفدية في قليل اللباس وكثيره؛ لقوة الأدلة وضعف أدلة الأقوال الأخرى ومناقشتها، وبهذا يتبين أن لبس العامل في خدمة الحجاج للمخيط وهو محرم ومؤدٍّ للمناسك يوجب عليه الفدية طال زمن اللبس أو قصر.

المطلب السابع
بقاء المخيط على مَن لبسه من الحجاج العاملين بسبب العمل بعدَ انتهاء الحاجة من لبسه

الحاجة من قبيل الأعذار الطارئة، التي تجلب التيسير والتخفيف، وقد نص الفقهاء رحمهم الله على أن ما جاز لعذر بطل بزواله[(٣)]، والحاجة

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢٨١، ٢٨٠.

(٢) ينظر: النوازل في الحج ص٢٢٧، البدائع ٢/٢٨٣، مواهب الجليل ٣/١٦٥، نهاية المحتاج ٣/٣٣١، مفيد الأنام ص٤٣١.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٦١، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٥.

الخاصة إنما هي عذر يقتضي التخفيف ما دامت قائمة، فإذا زالت زال أثرها، وحينئذ لا يجوز التمسك بها ولا الاعتماد عليها؛ لزوال أثرها وتأثيرها(١).

ومن الأمثلة على هذا ما ذكره الفقهاء رحمهم الله من حاجة المحرم للبس المخيط، فإذا زالت حاجته وجب على اللابس النزع ولا يجوز له الاستمرار في لبسه، والله أعلم(٢).

---

(١) ينظر: الحاجة وأثرها في الأحكام ١/٢٣٩.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢٨٣، مواهب الجليل ٣/١٦٥، نهاية المحتاج ٣/٣٣١، مفيد الأنام ص٤٣١.

المبحث الثاني
صفة الحج والعمرة

وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول
دفع الحاج العامل في خدمة الحجاج من عرفة قبل غروب الشمس

بعض من يعمل في خدمة الحجاج إذا تلبس بالنسك وأذن له مرجعه بالحج يُشْتَرَطُ عليه الخروجُ من عرفة قبل غروب الشمس أو يعرض له عمل في خدمة الحجاج يحمله على الدفع من عرفة قبل غروب الشمس؛ كسائقي الحافلات أو الأطباء أو الجنود، فما حكم دفعهم قبل الغروب؟

اختلف الفقهاء رحمهم الله في المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: أن الوقوف إلى الغروب ركن، ومن دفع قبل الغروب فلا حج له.

وهذا مروي عن الإمام مالك، ومنسوب للإمام أحمد(1).

قال ابن عبدالبر رحمه الله: ولا نعلم أحدًا من فقهاء الأمصار قال بقول مالك: إن من دفع قبل الغروب، فلا حج له، وهو قد وقف بعد الزوال وبعد الصلاة، ولا روينا عن أحد من السلف(2). أهـ

(1) التبصرة ٣/١٢١٠، والتوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٣٣٣، أضواء البيان ٥/٢٧٣.
(2) فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبدالبر ٨/٥٧٥.

ونسبته للإمام أحمد لا تصح [١].

القول الثاني: الوقوف إلى الغروب مستحب ولا يجب، وهو الصحيح في مذهب الشافعية ورواية عن الإمام أحمد [٢].

القول الثالث: وجوب الوقوف إلى غروب الشمس، ومن دفع قبل الغروب فعليه دم.

وهذا مذهب الحنفية ونص عليه الإمام الشافعي في الأم والمذهب عند الحنابلة [٣].

القول الرابع: أن الدفع من عرفة قبل الغروب إن كان لعذر فلا شيء عليه، وإن كان بغير عذر وجب عليه دم وهو رواية عن الإمام أحمد [٤].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. حديث عائشة وابن عمر رضي الله عنهم: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج، فليحلل بعمرة، وعليه الحج من قابل» [٥].

وجه الدلالة:

أنه علق الفوات بالليل، فمن دفع قبل غروب الشمس فقد فاته الوقوف [٦].

(١) نسبه الشيخ الشنقيطي رحمه الله في أضواء البيان، ولا يصح عن الإمام رحمه الله ٢٧٣/٥، مسائل الإمام أحمد رواية حرب ٥٢٦/١٢، الفروع ٥٠٩/٣، الإنصاف مع الشرح الكبير ٧١/٩.

(٢) ينظر: المجموع ١٢٨/٨، البيان ٣٢١/٤، الفروع ٥٠٩/٣، الإنصاف مع الشرح الكبير ١٧١/٩.

(٣) ينظر: المسالك في المناسك ٥٢٦/١، الأم ٥٤٨/٣، المغني ٢٧٤/٥، الإنصاف مع الشرح الكبير ١٧٠/٩.

(٤) ينظر: الفروع ٥٠٩/٣، الإنصاف مع الشرح الكبير ١٧١/٩.

(٥) أخرجه الدار قطني في سننه ح٢٤٩٦، وضعفه ابن حزم في المحلى ١١٧/٥، والألباني في الإرواء ٣٤٦/٤.

(٦) ينظر: التبصرة لأبي الحسن اللخمي ١٢١٢/٣.

وأجيب عنه:

١. بأنه حديث ضعيف لا يثبت؛ لأن مداره على رحمة بن مصعب وهو ضعيف[١].

٢. أن الحديث يدل على معرفة آخر وقت الوقوف، فمن لم يقف بالليل لم يدرك الحج، وإلا فإن النبي ﷺ وأصحابه وقفوا أول الوقت فدل على اعتباره[٢].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١. حديث عروة بن مضرس الطائي رضي الله عنه قال: «أتيت رسول الله ﷺ بالموقف بجمع، قلت: جئت يا رسول الله من قبل طي؛ أَكْلَلْتُ مطيتي، وأتعبت نفسي، والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه، فهل لي من حج؟ فقال رسول الله ﷺ: «من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلًا أو نهارًا، فقد تم حجه وقضى تفثه»[٣].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ جعل إدراك الوقت بالوقوف جزءًا من الليل أو النهار، ولم يقيده بأحد الوقتين أو كليهما معًا[٤].

٢. أن تسمية يوم عرفة وردت عن النبي ﷺ في أخبار كثيرة منها: قوله ﷺ: «ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدًا من النار من يوم عرفة، وإن الله ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة»[٥].

---

(١) ينظر: الإرواء ٤/٣٤٦.

(٢) ينظر: التبصرة لأبي الحسن اللخمي ٣/١٢١٣.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الحج، باب من يدرك عرفة ٢/١٢٩، ح١٩٥٠، والترمذي في الحج، باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ٣/٢٣٨، ح٨٩١، وقال الحاكم: صحيح عند كافة أئمة الحديث وهو قاعدة من قواعد الإسلام، البدر المنير ٢/١٧.

(٤) الحاوي الكبير ٤/١٧٣.

(٥) أخرجه مسلم، في كتاب الحج، باب فضل يوم عرفة ٢/٩٨٢، ح١٣٤٨.

فالمقصود النهار وهو وقت الوجوب، والليل للفائت، ونحن نقول: يوم الجمعة، والفطر، والأضحى وأفعالها كلها في النهار(١).

وأجيب عن هذين الاستدلالين:

بأن الله تعالى قال: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَ ﴾ [البقرة:١٩٩] فأمر الله نبيه ﷺ أن يفيض من حيث أفاض الناس؛ أي من عرفة، وقد فسر هذا الأمر بفعله وبقي إلى غروب الشمس، فدل على وجوبه(٢).

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث بأدلة منها:

١. فعله ﷺ حيث دفع بعد الغروب، وقال: «لتأخذوا عني مناسككم»، والفعل إذا أخرج مخرج الامتثال والتفسير، كان حكمه حكم الأمر(٣).

٢. أن في ذلك مخالفة للمشركين؛ كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما: "حيث كانوا يقفون بعرفة حتى إذا كانت الشمس على رؤوس الجبال كأنها العمائم على رؤوس الرجال دفعوا..."(٤).

٣. أن النبي ﷺ لم يرخص لأحد في الدفع من عرفة قبل الغروب فدل على وجوبه(٥).

أدلة القول الرابع:

استدل أصحاب القول الرابع بأدلة منها:

١. أن الوقوف إلى الغروب واجب، والواجبات تسقط بالعجز(٦).

---

(١) أحكام القرآن للجصاص١/٣٨٩، الذخيرة للقرافي ٣/٢٥٩.
(٢) أحكام عرفة ص١٣٥.
(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب استحباب، رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا٢/٩٤٣، ح١٢٩٧، وينظر: شرح العمدة لشيخ الإسلام ص١٠٨٦.
(٤) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه ج٢٨٣٨ وحسن إسناده الألباني في كتابه التعليق على صحيح ابن خزيمة.
(٥) ينظر: مفيد الأنام ص٦٦٥.
(٦) أحكام عرفة ص١٤٢.

قال أبو طالب: سألت أحمد عن الرجل يقف بعرفة مع الإمام من الظهر إلى العصر، ثم يذكر أنه نسي نفقته بمنى؟ قال: "إن كان قد وقف بعرفة فأَحَبُّ إليَّ أن يستأذن الإمام، يخبره أنه نسي نفقته، فإذا أذن له، ذهب، ولا يرجع، قد وقف ﴿وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾ [النور:٦٢]. وهم على أمر جامع، وإن كان لم يقف بعرفة يرجع فيأخذ نفقته ويرجع إلى عرفة فيقف بها"[١].

الترجيح:

المتأمل للنصوص الواردة في المسألة يظهر له وجاهة القول الثاني القائل بسنية الوقوف إلى الغروب، لأن ظاهر قوله ﷺ: «فقد تم حجه» عدم لزوم الدم، ولم يعارضه قول أو فعل منه ﷺ مما يدل على الاستحباب[٢]، أما ترك الترخيص للضعفة بالدفع من عرفة؛ فلأن الحاجة للترخيص غير موجودة، فعرفة أرض واسعة وطرقها متعددة، ولم يطلب أحد من النبي ﷺ الإذن بالدفع قبله، وعلى القول بالوجوب والاحتياط فينبغي أن يراعي أهل الأعذار؛ كالعاملين في خدمة الحجاج، فيرخص لهم؛ كما رخص لهم النبي ﷺ في ترك المبيت بمنى[٣]، ولا يجب عليهم دم لترك ذلك الواجب على القول بوجوبه، فمن ترك الواجب بعذر فلا دم عليه؛ كما نص على هذا طائفة من أهل العلم[٤] والله أعلم.

---

(١) شرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية ص١٠٨٨.
(٢) أضواء البيان ٥/٢٧٩.
(٣) ينظر: أحكام عرفة ص١٤٢، فقه الدليل في شرح التسهيل ٣/٢٠٧.
(٤) ينظر: المبسوط ٤/٦٤، المجموع ٨/١٥٣، مفيد الأنام ص٦٦٠، فتاوى اللجنة الدائمة ١١/٢١٥، فتاوى ابن عثيمين ٢٣/٦٥، قال في الإنصاف: ولا على الرعاء مبيت بمنى ولا بمزدلفة بلا نزاع أهـ ٩/٢٤٨.

المطلب الثاني
ترك الحاج العامل في خدمة الحجاج للمبيت بمزلفة

أشير إلى اختلاف أهل العلم في حكم المبيت بمزدلفة، وأنه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه واجب من واجبات الحج، فمن تركه من غير عذر فعليه دم، وهو مذهب جمهور أهل العلم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وعليه فتاوى أهل العلم المعاصرين(١).

القول الثاني: أنه ركن لا يسقط بحال، وهو مروي عن ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما، وجماعة من التابعين، ووجه عند الشافعية، ومذهب الظاهرية(٢).

القول الثالث: أنه سنة، وهو قول لعطاء بن أبي رباح، والأوزاعي، وصححه بعض الشافعية، وقول مخرّج عند الحنابلة(٣).

١. وأقرب الأقوال والله أعلم هو القول الأول؛ لأدلة منها(٤):

حديث عبدالرحمن بن يعمر رضي الله عنه وفيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الحج عرفة، فمن أدرك ليلة عرفة قبل طلوع الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه(٥)».

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢٠٥، مواهب الجليل ٤/١٧٠، البيان ٤/٣٢٣، المغني ٥/٢٨٤، فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/٢٧٧، فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٣/٦٥.

(٢) ينظر: زاد المعاد ٢/٢٥٣، الحاوي الكبير ٤/١٧٧، المجموع ٨/١٣٥، المحلى لابن حزم ٥/١٢٦

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر ٣/٦١٨، أسنى المطالب ١/٤٨٨، الفروع ٦/٢١.

(٤) لم أذكر الأدلة والمناقشات في المسألة اختصارًا، ولشهرتها؛ ولأن القصد ذكر الرخصة لمن يترك المبيت بسبب العمل.

(٥) أخرجه أبوداود في كتاب الحج باب من لم يدرك عرفة، ٢/١٩٦ ح١٩٤٩، والترمذي في كتاب الحج باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ٣/٢٢٧ ح٨٨٩، وقال الترمذي: قال سفيان ابن عيينة: هذا أجود حديث رواه سفيان الثوري.أ.هـ وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ص٢٩٨

وجه الدلالة من جهتين:

- أن الرسول ﷺ بيَّن أن الحج عرفة، ولو كان الوقوف بمزدلفة ركنًا لما خصَّ عرفة وحدها دون مزدلفة، فعلم أنه ليس بركن بل واجب(١).
- أن مَن أدرك ليلة عرفة قبل طلوع الفجر من ليلة جمع فقد فاته المبيت قطعًا؛ ومع هذا فإن النبي ﷺ بيَّن أن حجه تام، فدل على عدم ركنيته(٢).

٢. أن كل ما جاز تركه لعذر لم يكن ركنًا؛ قياسًا على طواف الإفاضة وطواف الوداع؛ فطواف الإفاضة لا يسقط بحال؛ لأنه ركن، أما طواف الوداع فإنه يسقط بعذر الحيض؛ لأنه ليس بركن، وكذا الوقوف بمزدلفة قد يسقط بالعذر، فلم يكن ركنًا(٣).

وعليه فمن ترك المبيت بمزدلفة للقيام على خدمة الحجاج كالأطباء والجند، وسائقي الحافلات ونحوهم فلا يجب عليهم بتركه دم؛ فهم يقومون على مصالح الحجاج، ومعذورون من وجهين:

١. أنهم مشغولون بتحصيل المصلحة العامة للحجاج، فهم أولى من الضعفة والنساء الذين جاء النص بالإذن لهم؛ كما في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «استأذنت سودة النبي ﷺ ليلة جمع وكانت ثقيلة ثبطة فأذن لها»(٤).

وحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كنا ممن قدّم النبي ﷺ المزدلفة في ضعفة أهله»(٥).

(١) ينظر: الحاوي الكبير ١٧٧/٤.
(٢) ينظر: زاد المعاد ٢٥٣/٢، خالص الجمان ص٢١٥.
(٣) ينظر: المبسوط ٦٣/٤، الإشراف ٤٨٣/١، النوازل في الحج ص٤٠١.
(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب من قدم ضعفته بليل فيقفون بالمزدلفة ٦٣/٢، ح١٥٩٦، ومسلم في الحج، باب استحباب تقديم الضعفة ٩٣٩/٢، ح١٢٥٢.
(٥) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله بليل ٦٠٣/٢، ح١٥٩٤، ومسلم في الحج، باب استحباب تقديم الضعفة ٩٤١/٢.

فالضعفة والنساء ينصرفون لمصلحة خاصة، أما العاملون فانصرافهم لتحصيل مصلحة عامة، فهم أولى بالرخصة(١).

٢. أن النبي ﷺ أذن للعباس بن عبد المطلب رضي الله عنه أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته(٢)، فيقاس عليهم العمال الذين يخدمون الحجيج فيتركون المبيت ليلة مزدلفة من أجل مصلحة الحجاج(٣).

وعليه فمن ترك المبيت بمزدلفة من أجل خدمة الحجاج، أو مر بها وتعذر عليه التوقف والمبيت فهو معذور ولا دم عليه، والله أعلم.

المطلب الثالث
رمي الحاج العامل في خدمة الحجاج جمرة العقبة قبل طلوع الفجر يوم النحر

تحرير محل النزاع:

١. اتفق أهل العلم على أن رمي جمرة العقبة قبل نصف الليل من ليلة النحر لا يجزئ بحال، ومن رمى وجبت عليه الإعادة(٤).

٢. واتفق أهل العلم على أن رمي جمرة العقبة بعد طلوع الشمس يجزئ وأنه الأفضل(٥).

واختلفوا في حكم رمي جمرة العقبة ليلة النحر بعد منتصف الليل وقبل طلوع الفجر، على قولين:

(١) ينظر: النوازل في الحج ٤١٧.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب سقاية الحاج، ٢/ ٥٨٩، ح١٥٥٣، ومسلم في الحج، باب وجوب المبيت بمنى ليالي أيام التشريق ٢/ ٩٥٣، ١٣١٥.
(٣) ينظر: كشاف القناع٢/ ٤٩٧، شرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص١٠٩٧).
(٤) ينظر: فتح القدير ٢/ ٤٨٤، التفريع ١/ ٣٤٣، الذخيرة ٣/ ٢٦٤، الأم ٢/ ٢١٣، الإنصاف ٩/ ١٨١.
(٥) ينظر: المصادر السابقة، مع الإقناع في مسائل الإجماع ٢/ ٨٣٨.

القول الأول: يجوز رمي جمرة العقبة يوم النحر بعد منتصف الليل وهذا مذهب الشافعية، ورواية عن أحمد وهي المذهب، ومذهب عطاء، وابن أبي ليلى وطاوس ومجاهد، وهو اختيار ابن القيم؛ لكن قيّده بالضعفة ومَن في حكمهم، وأفتى به جماعة من المعاصرين منهم ابن باز وابن عثيمين؛ لكنه قيده بمغيب القمر[١].

القول الثاني: لا يجوز رمي جمرة العقبة يوم النحر قبل طلوع الفجر ولا يجزئ، وهذا مذهب الحنفية والمالكية ورواية عن الإمام أحمد وقال به النخعي والثوري وإسحاق وابن المنذر[٢].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

أ. حديث أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما: «أنها ارتحلت من مزدلفة بعد غياب القمر ليلة النحر، ومضت حتى رمت الجمرة ثم رجعت فصلت الصبح في منزلها وقالت: إن رسول اللّه صلى الله عليه وسلم أذن للظعن»[٣][٤].

ونوقش بما يلي:

١. أن الرمي كان بعد طلوع الفجر؛ لأن غياب القمر يتأخر في الليلة العاشرة إلى قبيل الفجر[٥].

٢. أنه معارض بما جاء عن أسماء أنها كانت لا تفيض حتى تصلي الصبح[٦].

(١) ينظر: البيان ٤/٣٣١، الإنصاف ٩/٢٠١، مصنف ابن أبي شيبة ٤/٤٠٨،، زاد المعاد ٢/٢٥٢، فتاوى ابن باز ١٧/٢٩٣، فتاوى ابن عثيمين ٢٣/٨١.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/٧٧، فتح القدير ٢/٣٩٤، التفريع ١/٣٤٣، كشاف القناع ٢/٥٠٠، المجموع ٨/١٨٥.

(٣) الظعن: جمع ظعينة وهي المرأة؛ لأن زوجها يظعن عنها أي يرتحل، المصباح المنير ص١/٣١٤.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله ٢/٦٠٣، ح١٥٩٥، ومسلم في كتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفة ٢/٩٤٠، ح١٢٩.

(٥) تهذيب مختصر سنن أبي داود ٢/٤٠٦.

(٦) أخرجه الإمام مالك في الموطأ ح٨٩٦.

وأجيب عنه:

١. أنها رضي الله عنها رجعت فصلت الصبح في منزلها، وهذا لا يكون إلا في وقت رمت الجمرة فيه قبل الفجر[١].

٢. ما روي أنها لا تفضي حتى تصلي الصبح لا يعارض رميها قبل الفجر؛ لأنها قد تكون فعلت هذا في عام، وفعلت ذلك في عام آخر[٢].

ب. حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «أرسل النبي صلى الله عليه وسلم بأم سلمة ليلة النحر، فرمت جمرة العقبة قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت وكان ذلك اليوم الذي يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم تعني عندها»[٣].

وهذا صريح في الإذن بالدفع مما يترتب عليه جواز الرمي قبل الفجر.

ونوقش بأنه حديث منكر، أنكره الإمام أحمد وغيره[٤].

وأجيب عنه:

بأنه حديث صحيح، صححه جماعة من أهل العلم، واحتج به الإمام أحمد رحمه الله[٥].

ونوقش أيضًا:

أن المراد قبل صلاة الفجر، لا طلوع الفجر[٦].

وأجيب عنه:

(١) الاستذكار ١١/٢٦٤.
(٢) ينظر: المصدر السابق.
(٣) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب التعجل من جمع ٢/٤٨١، ١٩٤٢، والدار قطني في سننه ٢/٢٧٦، والبيهقي ٥/١٣٣، وقال: إسناده صحيح لا غبار عليه. أهـ
(٤) ينظر: شرح معاني الآثار ٢/٢١٩، وزاد المعاد ٢/٢٤٩، إرواء الغليل ٤/٢٧٧.
(٥) فقد صححه البيهقي والنووي، وابن كثير. ينظر: المجموع ٨/١٣٩، والبداية والنهاية ٧/٥٩٧، والتلخيص الحبير ٢/٢٥٨.
(٦) الذخيرة للقرافي ٣/٢٦٥.

أنه قد جاء في بعض ألفاظ الحديث، أن النبي ﷺ أمرها أن توافي مكة صلاة الصبح يوم النحر[١]، ولم يكن لها أن تفعل إلا وقد رمت الجمرة بليل قبل ذلك[٢].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١. حديث ابن عباس رضي الله عنهما: "أن النبي ﷺ قدّم ضعفة أهله، وأمرهم ألا يرموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس"[٣]، وهذا صريح في منع الرمي قبل طلوع الفجر.

بل قال ابن عباس رضي الله عنهما: "كنت فيمن بعثه النبي ﷺ يوم النحر، فرمينا الجمرة مع الفجر"[٤].

ونوقش:

بأن الحديث لا يصح منه إلا تعجيل الضعفة في الدفع من مزدلفة"[٥]، أما النهي عن الرمي قبل طلوع الشمس فلا يصح[٦]، وكذلك الرمي مع الفجر لا يثبت[٧].

وعلى فرض صحته، فهو محمول على الأفضل والأحسن أن يكون بعد طلوع الفجر، والأحاديث الواردة بالرمي ليلًا تدل على الجواز[٨].

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٦/٢٩١، قال ابن القيم: "حديث منكر أنكره الإمام أحمد وغيره، ومما يدل على إنكاره، أن فيه أن رسول الله ﷺ، أمرها أن توافي صلاة الصبح يوم النحر بمكة"، وفي رواية "توافيه بمكة"، وكان يومها، فأحب أن توافيه، وهذا من المحال قطعًا" أ.هـ زاد المعاد ٢/٢٤٩.

(٢) ينظر: الاستذكار ١١/٢٦٤، حكم رمي الجمار قبل الزوال ص ٢١.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب التعجيل من جمع ٢/١٤٨٠، ح١٩٤٠، والترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء في تقديم الضعفة، وقال: حسن صحيح ٣/٢٤٠، ح٢٩٣.

(٤) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار ٢/٢١٦، والإمام أحمد في المسند ١/٣٢٠.

(٥) أخرجه البخاري ح ١٦٧٨، ومسلم ح ١٢٩٣.

(٦) لأنها من رواية الحسن العرني عن ابن عباس، ولم يسمع منه، كما قاله الإمام أحمد في العلل ١/١٤٣.

(٧) لأن فيه شعبة بن دينار وهو ضعيف، وقد تفرد بروايته عن ابن عباس بهذا اللفظ. ينظر: تهذيب التهذيب ١/٢٦٦، وإرواء الغليل ٤/٢٧٤.

(٨) ينظر: البيان ٤/٣٣١، المغني ٥/٢٩٥.

٢. أن الرمي يحصل به التحلل من الإحرام، فلا يصح إيقاعه في زمن الإحرام[١].

ونوقش:

أنه قياسٌ مع النص، فلا اعتبار به[٢].

الترجيح:

الراجح والله أعلم هو القول الأول القائل بجواز الرمي قبل طلوع الفجر لكل من جاز له الدفع من مزدلفة بعد منتصف الليل، وبالأخص الضعفة والنساء ومن في حكمهم[٣]، وعليه فمن جاز له الانصراف جاز له الرمي، ولا فائدة للقول بجواز دفعه ومنعه من الرمي، ويدخل في ذلك الحجاج الذين يقومون على مصالح الحجيج وخدمتهم، وإن كان الأفضل لهم إذا لم يشق عليهم أن يرموا بعد طلوع الشمس ضحى، والله أعلم.

المطلب الرابع
طواف الإفاضة للحاج العامل قبل طلوع الشمس

تقدم جواز ترك المبيت بمزدلفة للعاملين في خدمة الحجاج؛ لكن هل يجوز لهم أن ينصرفوا إلى البيت الحرام ويطوفوا للإفاضة؟ في ذلك خلاف بين أهل العلم مبني على ابتداء وقت طواف الإفاضة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن أول وقته يبدأ من منتصف ليلة النحر، وهذا مذهب الشافعية والمشهور عند الحنابلة[٤].

---

(١) الذخيرة للقرافي ٣/٢٦٥.
(٢) حكم رمي الجمار قبل الزوال ص٢٣.
(٣) قال في الشرح الكبير: لا نعلم خلافًا في جواز دفع النساء والضعفة من مزدلفة بعد منتصف الليل. أهـ بتصرف ٩/١٨٣.
(٤) ينظر: المجموع ٨/٢٢١، نهاية المحتاج ٣/٣٠٧، الفروع ٣/٥١٦، الإنصاف ٤/٤.

القول الثاني: أن ابتداء وقته من طلوع الفجر، الحنفية ورواية عن الإمام أحمد [(١)].

القول الثالث: أن من طاف يوم التروية قبل يوم عرفة فقد طاف للحج في وقته، وهو قول عند المالكية [(٢)].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «أرسل النبي صلى الله عليه وسلم أم سلمة ليلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت، وكان ذلك اليوم الذي يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم، (يعني عندها)».

٢. حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها، في قصة رميها قبل طلوع الفجر حيث قيل لها: "قلت فرمينا الجمرة بالليل؟ قالت: إنا كنا نصنع هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم".

وجه الدلالة: أن جواز الدفع من مزدلفة والرمي دليل على جواز الطواف لأنه تابع لهما[(٣)].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١. فعله صلى الله عليه وسلم حيث طاف ضحى يوم النحر، مع قوله: «خذوا عني مناسككم»[(٤)].

---

(١) بدائع الصنائع ٢/١٣٢، فتح القدير٢/٢٩٣، الفروع ٣/٥١٦، الإنصاف ٤/٤.

(٢) الكافي لابن عبدالبر ص ١٣٧.

(٣) أحكام الطواف ص٥٢.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب ما يلزم من طاف بالبيت وسعى من البقاء على الإحرام وترك التحلل ٢/٩٠٦ ح١٢٣٥

٢. حديث عائشة رضي الله عنها: في رمي أم سلمة للجمرة قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت.

وجه الدلالة:

أن بين مزدلفة ومكة قريبًا من ستة أميال فإذا انصرفت أم سلمة رضي الله عنها من مزدلفة ثم رمت الجمرة وأفاضت وطافت بالبيت هذا الوقت نحو ثلاث ساعات، وفي الغالب أن يكون ذلك بعد طلوع الفجر[١].

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث بقولهم:

إن طواف الدخول ينوب عن طواف الإفاضة، فكلاهما واجب، والله سبحانه وتعالى لم يفرض في الحج إلا طوافًا واحدًا، فمن طاف بالبيت يوم التروية فقد طاف للحج في وقته وحين عمله[٢].

الترجيح:

الذي يظهر لي أن أرجح الأقوال هو الثاني أن ابتداء وقت طواف الإفاضة بعد طلوع الفجر، إلا الضعفة ومن في حكمهم أو العاملين في خدمة الحجاج، فيجوز لهم بعد الدفع من مزدلفة الطواف بالبيت ولو قبل طلوع الفجر، وبهذا تجتمع الأدلة، ومقتضى التيسير والإذن بالدفع، الإذن بالإفاضة.

أما القول الثالث: فهو مخالف للإجماع، الذي حكاه بعض المالكية من أن الإفاضة لا تجوز قبل الوقوف بعرفة[٣].

ومن جهة أخرى: الطواف الذي فرضه الله في قوله: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ

(١) ينظر: شرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية ص١١٠٠.

(٢) الكافي لابن عبد البر ص١٣٧.

(٣) ينظر: الذخيرة للقرافي ٣/٢٧١.

﴿ٱلۡعَتِيقِ﴾ [الحج:٢٩]، هو طواف الإفاضة بالإجماع؛ لأن الله أمر به بعد قضاء التفث[١]، وذلك بعد الوقوف بعرفة، فلا يصح قبله، والله تعالى أعلم[٢].

المطلب الخامس
ترك الحاج العامل في خدمة الحجاج للمبيت بمنى ليالي أيام التشريق

ثبت في الصحيحين أن العباس رضي الله عنه: «استأذن النبي ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته، فأذن له»[٣].

وسبقت الإشارة إلى أن الحاج العامل في خدمة الحجاج يسقط عنه المبيت بمزدلفة، وكذلك هنا بل هو أولى؛ لأن النص ورد فيه؛ لكن تجدر الإشارة إلى وقوع خلاف بين أهل العلم في المراد بالمعذور الذي يترك المبيت لأجله، هل الإذن خاص بالعباس رضي الله عنه أم يدخل معه آل العباس، أو قومه، أو يتعدى لكل حاج يخدم الحجاج[٤]؟

الأقرب والله أعلم أن الإذن كان للسقاة من أجل نفعهم المتعدي للمسلمين، وهكذا يدخل في حكمهم من ترك المبيت لأجل خدمة الحجاج ورعاية مصالح المسلمين.

قال ابن قدامة رحمه الله: "ولأنهم يشتغلون بالرعاية واستقاء الماء، فرخص لهم بذلك، وكل ذي عذر من مرض أو خوف على نفسه، أو ماله؛ كالرعاة في هذا؛ لأنهم في معناهم"[٥].

---

(١) التفث: في الأصل وسخ الظفر وغير ذلك مما شابه أن يزال عن البدن، والمراد هنا: حلق الرأس وقص الظفر ووضع لباس الإحرام. ينظر: تفسير ابن كثير ٣/٣٤٩، مفردات ألفاظ القرآن (ص ١٦٥).

(٢) ينظر: أحكام الطواف ص ٥٤.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب هل يبيت أصحاب السقاية أو غيرهم بمكة ليالي منى؟ ٥٢٩/١، ومسلم في الحج، باب وجوب المبيت بمنى ليالي أيام التشريق والترخيص في تركه لأهل السقاية ٢/٩٥٣ ح١٣١٥

(٤) ينظر: فتح الباري لابن حجر ٣/٦٧٧.

(٥) ينظر: الكافي لابن قدامة ١/٤٥٣، ومفيد الأنام ص ٧٧٩.

وقال أيضًا: "ولأن عليهم مشقة في المبيت لحاجتهم إلى حفظ مواشيهم وسقي الحجاج"(١).

وقال النووي رحمه الله: "ومن المعذورين من له مال يخاف من ضياعه لو اشتغل بالمبيت، أو يخاف على نفسه، أو كان به مرض يشق معه المبيت، أوله مريض يحتاج إلى تعهد، أو يطلب آبقًا، أو يشتغل بأمر يخاف فواته"(٢).

المطلب السادس
حكم تأخير الرمي إلى آخر يوم من أيام التشريق للحاج العامل في خدمة الحجاج

اختلف أهل العلم في حكم تأخير الرمي ورميه كله في آخر أيام التشريق للحجاج كلهم عمالًا وغيرهم على قولين:

القول الأول: يجوز للحجاج كلهم تأخير رمي الجمار إلى آخر أيام التشريق ليرميها فيه كل يوم على حدة مرتبًا.

وهذا قول: محمد بن الحسن وأبي يوسف صاحبي أبي حنيفة، ومذهب الشافعية، والحنابلة(٣).

القول الثاني: عدم جواز تأخير أي يوم عن وقته، وإن أخر فعليه دم، وهذا قول أبي حنيفة، والمشهور عند المالكية، وقول عند الشافعية(٤).

الأدلة:

(١) المغني ٥/٤، ٣.
(٢) المجموع ٢٢٥/٨، وينظر: النوازل في الحج ص ٤٧٥.
(٣) ينظر: المبسوط ٧٣/٤، بدائع الصنائع ٢٠٨/٢، البيان ٣٥٢/٤، المجموع ٢١٢/٨، المغني ٣٣٣/٥، مفيد الأنام ص٧٧٤.
(٤) ينظر: المبسوط ٧٣/٤، المسالك في المناسك ١، ٦٠٣، البيان ٣٥٢/٤، المجموع ٢١٣/٨، الذخيرة للقرافي ٢٧٥/٣، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٤٤٨/٢.

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. حديث أبي البداح بن عاصم: «أن النبي ﷺ رخص للرعاة أن يرموا يومًا ويدعوا يومًا»[١]، وجه الدلالة: ظاهر.

ونوقش:

بأن هذا خاص بأهل الأعذار كالرعاة ومن في حكمهم، دون غيرهم[٢].

ويدل لهذا قوله "رخص" والرخصة تكون للمعذور، أما غيره فهو باقٍ على الأصل، وهو العزيمة، ومتابعة النبي ﷺ في الفعل[٣].

٢. أن جميع أيام التشريق أيام ذبح للأضاحي؛ فوجب أن تكون جميعها وقتًا لرمي الجمار[٤].

ونوقش:

بأن الذبح فعل واحد، وليس فعلًا متعددًا، أو ورد عن الشرع ما يدل على أن وقته أيام التشريق، أما الرمي ففعل متعدد لكل يوم من أيام التشريق، وورد عن الشارع فعل كل يوم في يومه[٥].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١. أن النبي ﷺ رمى كل يوم في يومه، وقال: «لتأخذوا عني مناسككم»، فدل على أن كل يوم يؤدي في يومه[٦].

(١) أخرجه أبو داود في سننه ح١٩٧٦، ٢/٢٠٢، في كتاب الحج باب الحلق أو التقصير، والترمذي ح٩٥٤، ٣/٢٨٩، كتاب الحج باب رمي الرعاة، وصححه الألباني، في صحيح سنن أبي داود ص٣٠٢.
(٢) ينظر السيل الجرار ٢/٢٠٧.
(٣) ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/٣٧٩.
(٤) المبسوط ٤/٧٣.
(٥) ينظر: النوازل في الحج ص٥٣٣.
(٦) الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/٣٨٩.

ونوقش:

بأن الرمي جملة من جنس واحد؛ لذا لا يجب في ترك بعضه دم، وإنما يجب في ترك كله، فيمكن تداركه بإدراك آخره، إلا أن السنة رمي كل يوم في يومه(١).

٢. أن الرمي في كل يوم من أيام التشريق مؤقت به؛ ولو كانت أيام التشريق وقتًا لها كلها لجاز تقديمها كاليوم الأول؛ لأنه وقت لها؛ فلما لم يكن اليوم الأول وقتًا لها إجماعًا لم يكن اليوم الآخر وقتًا لها جميعًا(٢).

ونوقش:

بأن قياس اليوم الأخير على الأول قياس مع الفارق قال الإمام مالك في تفسير حديث الرخصة للرعاة: "فيرمون لليوم الذي مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك؛ لأنه لا يقضي أحد شيئًا حتى يجب عليه، فإذا وجب عليه ومضى كان القضاء بعد ذلك"(٣).

أما فعل الأمر قبل وجوبه فلا يصح(٤).

الترجيح:

أظهر قولي أهل العلم أن أيام التشريق في اليوم الواحد بالنسبة إلى الرمي، وأن من رمى عن يوم في اليوم الذي بعده لا شيء عليه؛ لكن لا يجوز تأخيره إلا لعذر؛ كالرعاة والعاملين في خدمة الحجاج، فهو وقت له كالوقت الضروري(٥). والله أعلم.

---

(١) النوازل في الحج ص٥٣٣.
(٢) ينظر: الحاوي الكبير ١٩٧/٤، البيان ٣٥٢/٤.
(٣) الموطأ للإمام مالك ٤٠٩/١.
(٤) النوازل في الحج ص٥٣٤.
(٥) ينظر: خالص الجمان ص٢٣٦، فتاوى ابن باز ٣٧٥/١٧، الشرح الممتع لابن عثيمين ٣٨٩/٧.

المطلب السابع
استنابة الحاج العامل في خدمة الحجاج والعاجز عن الرمي غيره ليرمي عنه بسبب العمل

الحاج العامل في خدمة الحجاج ربما يعجز عن الرمي بسبب ارتباطه بالعمل، وقد نص فقهاء المذاهب الأربعة[(١)] على أن من لم يستطع الرمي لعذر فإن الرمي لا يسقط عنه، ويشرع له الاستنابة ولا شيء عليه؛ لأن النيابة تجوز في أصل الحج، فكذلك تجوز في أبعاضه؛ ولأن هذا هو القدر الذي يستطيعه، والله تعالى يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦]، إلا أن فقهاء المالكية قالوا: إن استناب غيره لعذر، جاز فعله وعليه دم؛ لأن في البدل نقصًا عن المبدل منه فيجبر بدم، ويستفيد سقوط الإثم[(٢)].

ونوقش:

بأن النقص في الظاهر لا يستوجب نقص الأجر، وليس عليه الجزاء، فالتيمم بدل عن الماء، يجزئ عنه ولا ينقص أجره، ولا يَفْرِقُ عن المبدل إلا أن البدل يسقط بوجود المبدل[(٣)].

وعليه: فإن العامل إن عجز عن الرمي فإنه يستنيب غيره ولا يلزم بدم، والله أعلم[(٤)].

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/٧٩، الذخيرة٣/٢٧٩، المجموع ٨/٢٤٤، المغني٥/٣٧٩.
(٢) الذخيرة للقرافي ٣/٢٨٠، الخرشي على مختصر الخليل ٢/٣٣٦.
(٣) ينظر: النوازل في الحج ص٥٦٣.
(٤) ينظر: خالص الجمان ص٢٣٩.

المطلب الثامن
لزوم المبيت للحاج العامل إذا نوى التعجل من منى ثم خرج منها قبل غروب الشمس، ثم عاد إليها للعمل

اتفق العلماء فقهاء المذاهب الأربعة على أن من نوى التعجل ثم خرج من منى قبل غروب الشمس ثم عاد إليها لحاجة، أنه لا يلزمه المبيت، وله أن ينفر.

قال ابن رشد الجد المالكي رحمه الله: «وأما إن أفاض فكان ممره على منى إلى منزله، قال ابن المواز: أو رجع إليها لحاجة فغربت عليه الشمس بمنى فلا اختلاف في أن له أن ينفر، ليس عليه أن يبقى إلى أن يرمي مع الناس[1]. أهـ

وأشير هنا: إلى أن مذهب الحنفية سنية المبيت بمنى ليالي التشريق، ولا يلزمه الرمي إلا إذا بقي بمنى إلى طلوع الفجر[2]. والله أعلم.

المطلب التاسع
خروج الحاج العامل خارج مكة ونزوله في مكان قريب دون مسافة القصر قبل طواف الوداع

بعض العاملين في خدمة الحجاج، يأتون من بلدان بعيدة فينزلون في أماكن قريبة من حد الحرم؛ كالشميسي[3]، ويعملون في قيادة الباصات وسيارات النقل الكبيرة، ولا يطوفون للوداع إلا عند سفرهم لبلدانهم، فهل يلزمهم الوداع بمجرد الخروج من مكة وحد الحرم؟

(١) البيان والتحصيل ٤٥٣/٣، وينظر: بدائع الصنائع ٢٤٠/٢، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٤٤٨/٢، نهاية المحتاج ٣١١/٣، الإنصاف ٢٥٢/٩، مفيد الأنام ص٧٨٥.

(٢) ينظر: المسالك في المناسك ٥٩٣/١.

(٣) الشميسي هي: الحديبية تبعد عن مكة ٢٢ كيلاً، وليست بعيدة من أنصاب الحرم. ينظر: معجم الحجاز ٩٦/٥.

اتفق القائلون بوجوب طواف الوداع على أن من خرج من مكة بلا وداع عليه الرجوع إن كان قريبًا، فإن بَعُدَ فلا يجب عليه الرجوع وعليه دم، إن لم يرجع[1].

واختلفوا في مقدار القرب الذي يجب عليه الرجوع إذا تجاوزه على قولين:

القول الأول: أن طواف الوداع يشرع لكل خارج من مكة أو الحرم إذا قصد منزله، أو الإقامة الطويلة، ولو كان ذلك المكان قريبًا؛ كمن منزله بالتنعيم[2]، أما من خرج ليعود، فإن كان المكان بعيدًا أكثر من مسافة القصر، فعليه أن يودع، وإن كان المكان قريبًا كالتنعيم والجعرانة[3]، وما هو دون المواقيت، فلا وداع عليه، وإلى هذا ذهب المالكية والشافعية والحنابلة[4].

القول الثاني: أن من دون المواقيت لا وداع عليهم، كأهل مكة، وهذا مذهب الحنفية[5].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. حديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «لا ينفرن أحدٌ حتى يكون آخر عهده بالبيت»[6].

(١) ينظر: المبسوط ٤/٤٠، المسالك ١/٦٢٤، البيان ٤/٣٦٥، المجموع ٨/١٨٧، المغني ٥/٣٣٧.

(٢) التنعيم هو: موضع في الحل على حد الحرم على طريق المدينة. ينظر: معجم معالم الحجاز٢/٤٤.

(٣) الجعرانة هي: الأصل بئر تقع شمال مكة شرقي مكة في حدود وادي سرف، واليوم يربطها طريق معبدة بمكة، ويحرم الناس منها.ينظر: معجم معالم الحجاز ٢/١٤٨.

(٤) ينظر: مواهب الجليل ٣/١٣٧، المجموع ٨/٢٥٦، المغني ٣/٣٣٨.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢١٥.

(٦) أخرجه مسلم ح١٣٢٧، ٢/٢٩٦٣، كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع.

وجه الدلالة من جهتين:

أ. أن النفير إنما يصدق على البعيد الذي لا يريد الرجوع، وحد ذلك مسافة القصر، وكذلك القريب، فهو مفارق للبيت ونافر(١).

ب. أن كل خارج من مكة يلزمه التوديع كالبعيد(٢).

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني: بقولهم: إن هذا الطواف إنما وجب توديعًا للبيت، لذا لا يجب على أهل مكة؛ لأنهم في وطنهم، ومن كان داخل المواقيت في حكم أهل مكة(٣).

الترجيح:

يظهر والله أعلم: أن الحد بمسافة القصر أقرب؛ لأنه لا يترخص، برخص السفر؛ كالقصر والفطر، حتى يصدق عليه أنه مسافر، وهو أيضًا معدود من حاضري المسجد الحرام؛ لذا قال الفقهاء: فإن خرج ولم يودع ثم رجع من مكان دون مسافة القصر، فإنه يطوف ولا دم عليه(٤).

وقد روي عن عمر رضي الله عنه: أنه رد رجلًا من مَرّ الظهران(٥)، لم يكن ودع البيت حتى يودع(٦)،

وعليه فمن نزل من الحجاج العاملين في خدمة الحجاج قريبًا من الحرم قبل مغادرتهم لحد الحرم لا يلزم معها الدم ولا الوداع حتى يسافروا السفر البعيد.

---

(١) ينظر: المغني ٥/٣٣٨.
(٢) أحكام الطواف ص١٨٨.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢١٥.
(٤) ينظر: المغني ٥/٣٣٩.
(٥) الظهران: واد قريب من مكة في شمالها يبعد عنها٢٢كم، وعنده قرية يقال لها: مَرٌّ، تضاف له، فيقال: مر الظهرانٍ، وهو يصب جنوب جدة، وفيه عدد من قرى منها: الجموم، وحدة، وبحرة.
ينظر: معجم معالم الحجاز ٨/١٠٠، أطلس الحديث النبوي (ص٢٥١).
(٦) أخرجه الإمام مالك في الموطأ ح٢٨٢٤، ١/٣٧٠.

الخاتمة

الحمد الله على ما يسر لهذا البحث، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه، وبعد.

فأختم هذا البحث بأهم النتائج والتوصيات المتعلقة به.

١. تعدد المسائل المتعلقة بالحاج العامل في خدمة الحجاج وأهميتها.

٢. من لم يأذن له مرجعه بالحج، ولا يوجد أي ضرر من تركه العمل على المصلحة العامة، ولو ظنًّا أو شكًّا، وتأكد بأن إحرامه لن يؤثر أدنى تأثير على عمله الموكل إليه، فيجوز له الحج بغير إذن مرجعه.

٣. من تأكد أو غلب على ظنه أو حصل له أدنى شك بأن إحرامه بالحج سيؤثر على أداء عمله الموكل إليه أدنى تأثير فلا يجوز له الحج من غير إذن مرجعه.

٤. من مات وكان مستطيعًا للحج ثم فرط حتى مات فإنه يأثم بتفريطه، ويخرج عنه من تركته ما يحج به عنه.

٥. سقوط دم التمتع عن العامل في خدمة الحجاج إذا لم يرد النسك إلا بعد مجاوزة المواقيت، ولا يشرع له طواف القدوم، ويأخذ حكم حاضري المسجد الحرام.

٦. وجوب الفدية على العامل اللابس للمخيط للحاجة، سواء طال زمن اللبس أم قصر، ويلزمه نزع المخيط بمجرد انتهاء الحاجة منه.

٧. سنية الوقوف بعرفة إلى غروب الشمس، وأهل الأعذار كالعاملين في خدمة الحجاج لا فدية عليهم حتى ولو قيل بالوجوب، ويرخص لهم كما رُخِّصَ للرعاة والسقاة بترك المبيت بمنى.

٨. من ترك المبيت بمزدلفة من العمال الحجاج القائمين على خدمة الحجاج أو مر بها وتعذر عليه التوقف، فهو معذور ولا دم عليه.

٩. رمي جمرة العقبة يوم النحر قبل طلوع الفجر جائز، وإن كان الأفضل لهم الرمي بعد طلوع الشمس إذا لم توجد مشقة.

١٠. يجوز للعاملين في خدمة الحجاج أن يطوفوا للإفاضة قبل طلوع الفجر.

١١. أيام التشريق كاليوم الواحد بالنسبة للرمي، خصوصًا لأهل الأعذار كالعاملين في خدمة الحجاج.

١٢. من نزل من الحجاج العاملين في خدمة الحجاج قريبًا من الحرم دون مسافة القصر بعد انتهاء أعمال الحج وقبل طوافهم للوداع وسفرهم لبلدانهم فلا يلزمهم الوداع حتى يسافروا سفرًا بعيدًا.

التوصيات:

١. بحث المسائل المتعلقة بالحجاج العاملين في خدمة الحجاج وتتبعها وجمعها وتحريرها، نظرًا لأهميتها وتشعبها والحاجة لها، في رسالة علمية.

٢. بحث المسائل المتعلقة بالمرضى في الحج والعمرة.

٣. جمع المرويات الواردة في الحجاج العاملين ودراستها.

وفي الختام أصلى وأسلم على خير البرية وأصدق البشرية نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

فهرس المصادر والمراجع:

١. الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٨هـ، بيروت.

٢. أحكام الطواف بالبيت الحرام، وليد الهويرني، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣١هـ، الرياض.

٣. أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص، مطبعة الأوقاف الإسلامية، ط١، ١٣٥٣هـ.

٤. أحكام عرفة، د. صالح بن مقبل العصيمي، مركز دار المسلم، ط٤، ١٤٣١هـ، الرياض.

٥. أحكام مجاوزة المواقيت، نايف بن محمد اليمني، بحث منشور على شبكة المعلومات الإنترنت.

٦. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٥هـ، بيروت.

٧. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، يوسف بن عبدالله بن عبدالبر، ت: د. عبدالمعطي أمين قلعجي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٤هـ، بيروت.

٨. أسنى المطالب (شرح روض الطالب) لأبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، دار الكتاب الإسلامي القاهرة.

٩. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان زين العابدين بن نجيم، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ.

١٠. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، جلال الدين عبدالرحمن ابن أبي بكر السيوطي، مكتبة نزار الباز، ط٢، ١٤١٨هـ، مكة.

١١. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ، بيروت.
١٢. أطلس الحديث النبوي، د.شوقي أبو خليل، دار الفكر، دمشق، ط/ الأولى ١٤٢٣هـ.
١٣. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، عمر بن علي بن أحمد، المعروف باب الملقن، ت: عبدالعزيز المشيقح، دار العاصمة، ط١، ١٤١٧هـ، الرياض.
١٤. الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن علي بن القطان الفاسي، د. فاروق حمادة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤٣٢هـ.
١٥. الأم: للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: د/ رفعت فوزي عبدالمطلب، طبعة١، ١٤٢٢هـ، دار الفرقان للطباعة والنشر.
١٦. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي، ت: محمد حامد الفقهي، مطبعة السنة المحمدية، ط١، ١٣٧٥هـ، القاهرة.
١٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، دار الفكر، ط١، ١٤١٧هـ، بيروت.
١٨. بداية المجتهد ونهاية المعتمد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد، ماجد الحموي، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٦هـ، بيروت.
١٩. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لأبي حفص عمر ابن الملقن، دار الهجرة، ط١، ١٤٢٥هـ.
٢٠. البناية في شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني، ت: محمد عمر الإسلام رامفوري، دار الفكر، ط١، ١٤١١هـ، بيروت.
٢١. البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد الجد، سعيد أعرب، دار الغرب الإسلامي، ط٢، بيروت.
٢٢. البيان، يحيى بن أبي الخير العمراني، ت: قاسم بن محمد النوري، دار المنهاج، ط١، ١٤٢١هـ، جدة.

٢٣. التبصرة، أبو الحسن اللخمي، ت: د. أحمد نجيب، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤٣٢هـ، قطر.

٢٤. تحفة المحتاج شرح المنهاج، لشهاب الدين بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، مطبوع بهامشه حواشي الشرواني، والعبادي، دار الفكر بيروت.

٢٥. التفريع، لأبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن ابن الجلاب البصري، تحقيق: د.حسين بن سالم الدهامي، دار الغرب، ط/١، ١٤٠٨هـ.

٢٦. تهذيب التهذيب، أحمد بن محمد بن حجر العسقلاني، عناية: عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ، بيروت.

٢٧. تهذيب السنن، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ط/٢، مطبوع بهامش عون المعبود.

٢٨. تهذيب المدونة، لأبي سعيد خلف بن أبي القاسم، محمد الأزدي القيرواني البراذعي، تحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم ابن الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث الإسلامي، دبي، ط/١، ١٤٢٠هـ

٢٩. التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب خليل بن إسحاق الجندي، ت: أبو الفضل الدمياطي، مركز التراث الشق في المغرب، ط١، ١٤٣٣هـ، الدار البيضاء.

٣٠. الحاجة وأثرها في الأحكام، د. أحمد بن عبدالرحمن الرشيد، كنوز أشبيليا، ط١، ١٤٢٩هـ.

٣١. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، ط١، بيروت.

٣٢. الحاوي الكبير، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، ت: علي معوض، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ، بيروت.

٣٣. حكم رمي الجمار قبل الزوال، د. الوليد الفريان، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٩هـ.
٣٤. خالص الجمان تهذيب مناسك الحج من أضواء البيان، هذبه: د. سعود بن إبراهيم الشريم، دار الوطن، ط١، ١٤١٦هـ، الرياض.
٣٥. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت: محمد بو جيزة، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، بيروت.
٣٦. رد المحتار على الدر المختار لحاشية ابن عابدين بن محمد بن أمين الشهير بابن عابدين، ت: علي معوض، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، بيروت.
٣٧. زاد المعاد في هدي خير العباد (صلى الله عليه وسلم)، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر الدمشقي ابن القيم، ت: شعيب الأرناؤوط، وعبدالقادر الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٠هـ.
٣٨. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، ت: عزت الدعاس، المكتبة الإسلامية، تركيا.
٣٩. سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء مكتب العربية، مصر.
٤٠. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: عزت الدعاس، دار الحديث، ط١، ١٣٨٩هـ، حمص.
٤١. سنن الدار قطني، علي بن عمر الدار قطني، دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٣هـ، بيروت.
٤٢. السنن الكبرى، أحمد بن حسين بن علي البيهقي، دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ، بيروت.
٤٣. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، بيروت.

٤٤. شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبدالله الخرشي، ط١، دار صادر، ط١، ١٣١٨هـ، بيروت.

٤٥. شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة، لشيخ الإسلام: ابن تيمية، ت: د. صالح الحسن، مكتبة دار المنهاج، ط١، ١٤٣٣هـ.

٤٦. الشرح الكبير (على متن المقنع)، شمس الدين أبو الفرج عبدالرحمن ابن أبي عمر بن أحمد بن قدامة المقدسي، ت: عبدالله التركي، دار هجر، ط١، ١٤١٦هـ.

٤٧. شرح معاني الآثار،؛ لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٣٩٩هـ.

٤٨. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، المطبعة السلفية، ط١، القاهرة.

٤٩. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، المكتبة الإسلامية، ط١، تركيا.

٥٠. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، عبدالله بن شاس، ت: د. محمد بن محمد، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٣هـ، بيروت.

٥١. العلل ومعرفة الرجال؛ للأمام أبي عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: وصي الله محمد عباس، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/١، ١٤٠٨هـ.

٥٢. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد الدويش، المجموعة الأولى والثانية، طبع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ط١، ١٤١٧هـ، بالرياض.

٥٣. فتاوى ورسائل الشيخ عبدالرزاق عفيفي إعداد وليد منسي، ط/١، ١٤١٨هـ دار الفضيلة الرياض.

٥٤. فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ،

مفتي المملكة العربية السعودية، جمع وتريب محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٣٩٩هـ.

٥٥. فتح الباري في شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، ت: مجد الدين الخطيب، دار الريان، ط١، ١٤٠٧هـ، القاهرة.

٥٦. فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبدالبر، ت: محمد المغراوي، مجموعة التحف النفائس الدولية، ط١، ١٤١٢هـ.

٥٧. الفروع، لشمس الدين المقدسي، أبي عبدالله محمد بن مفلح الحنبلي، تحقيق: د.عبدالله التركي، ط/١، ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة.

٥٨. فقه الدليل في شرح التسهيل، عبدالله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٣هـ، الرياض.

٥٩. قاعدة الأمور بمقاصدها، د. يعقوب الباحسين، ط٢، ١٤٣٢هـ، مكتبة الرشد، الرياض

٦٠. الكافي في فقه الإمام أحمد، عبدالله بن أحمد بن قدامة، ت: د. عبدالله التركي، دار هجر، ط١، ١٤١٧هـ، القاهرة.

٦١. الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبدالبر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٢. كشاف القناع عن متن الاقناع، منصور بن يونس البهوتي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٣، بيروت.

٦٣. المبدع في شرح المقنع، لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلي، المكتب الإسلامي بيروت طبع عام١٩٨٠م.

٦٤. المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، ت: محمد حسن إسماعيل، دار العلمية، ط١، ١٤٢١هـ، بيروت.

٦٥. مجلة البحوث الإسلامية، مجلة دورية فصلية تصدر عن رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، الرياض.

٦٦. المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث، د١، ١٤٠٥هـ، بيروت.

٦٧. مجموع فتاوى ورسائل الشيخ: محمد العثيمين، جمع: فهد بن ناصر السليمان، ط١، ١٤٢٤هـ، دار الثريا، الرياض.

٦٨. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن ابن قاسم، وابنه محمد، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة.

٦٩. مجموع فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز، جمع د. محمد الشويعر، طبع دار البحوث العلمية والإفتاء، ط١، ١٤٢١، الرياض.

٧٠. المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، ت: د. عبدالغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧١. المدونة الكبرى برواية سحنون بن سعيد الإمام مالك بن أنس، ضبط: أحمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ.

٧٢. مسائل الإمام أحمد برواية حرب بن إسماعيل الكرماني، جمع ودراسة: د. عبدالباري بن عواض الثبيتي، مطابع الجامعة الإسلامية، ط١/ ١٤٢١هـ، المدينة المنورة.

٧٣. المسالك في المناسك، لأبي منصور محمد بن مكرم الكرماني، ت: سعود بن إبراهيم الشريم، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٢٤هـ..

٧٤. المستدرك على الصحيحين، لأبي عبدالله محمد الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ، بيروت.

٧٥. معجم معالم الحجاز: عاتق بن غيث البلادي ط١، مكة المكرمة، دار مكة للنشر والتوزيع ١٤٠٤هـ.

٧٦. المغني، عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، ت: د. عبدالله التركي، دار هجر، ط١، ١٤٠٦هـ، القاهرة.

٧٧. مفيد الأنام ونور الظلام في تحرير الأحكام لحج بيت الله الحرام،

عبدالله بن عبدالرحمن بن جاسر، ت: د. سعود الغديان، ط٢، ١٤٣١هـ.

٧٨. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٧٩. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الطرابلسي المعروف بالحطاب، دار الفكر، ط٣، بيروت.

٨٠. الموطأ، للإمام مالك بن أنس، برواية يحيى بن يحيى الليثي، عناية: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٨١. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس أحمد الرملي، مطبعة البابي الحلبي، ط١، ١٣٨٦هـ، مصر.

٨٢. النوازل في الحج، د. علي الشعلان، دار التوحيد للنشر، ط١، ١٤٣١هـ.

٨٣. الهداية، لبرهان الدين أبي الحسين علي بن أبي بكر المرغيناني، الناشر المكتبة الإسلامية.

فهرس المحتويات

الاحتياطات الطِّبية للزَّواج

دراسة فقهية معاصرة

إعداد:
د. حنان بنت محمد بن حسين جستنيه
أستاذ الفقه المشارك بقسم الشريعة في
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى

المستخلص

تتناول الدِّراسة موضوع: الاحتياطات الطِّبية للزواج (دراسة فقهية معاصرة)، بهدف وضع منهجية علمية لاستخراج الحكم الشَّرعي للنَّوازل الفقهيَّة للاحتياطات الطِّبية للزَّواج، وتأصيلها فقهيًّا.

وخلصت الدِّراسة إلى جملة من النَّتائج والتَّوصيات، فمن أهم النَّتائج:

أولًا: أنَّ الاحتياطات الطِّبية للزَّواج من النَّوازل الفقهية التي تهدف أحكام مسائلها إلى المحافظة على النَّفس والنَّسل؛ ولذلك فإنَّها تتخرج على الوسائل والإجراءات التي جاءت بها الشَّريعة للمحافظة عليهما، والأصل مشروعيتها وجوازها، مع مراعاة الموازنة بين المصالح والمفاسد وأصول النَّظر والاجتهاد في النَّوازل الفقهيَّة.

ثانيًا: أنَّ اختلاف وجهات النَّظر الفقهيَّة في التَّرجيح بين المصالح والمفاسد هو السَّبب الرَّئيسي لاختلاف الفقهاء في النَّوازل المتفرعة عن موضوع الاحتياطات الطِّبية للزواج.

ثالثًا: أنَّ قاعدة: (المَشَقَّةُ تَجلِبُ التَّيْسِيرَ) ترتبط بعلاقة قوية بالنَّوازل الفقهية للاحتياطات الطِّبية للزواج، لتعلق هذه النَّوازل بأحد أبرز أسباب التخفيف في الشَّرع؛ وهو: المرض ويتعين على العاملين في المجال الطِّبي العناية بهذه القاعدة فهمًا وتطبيقًا؛ لمسيس حاجتهم إليها.

رابعًا: إذا ثبت حكم الضَّرورة العلاجيَّة للأمراض الوراثيَّة ترجّح القول بإباحة اختيار جنس الجنين بتقنية التَّلقيح الصِّناعي الخارجي بين الزَّوجين، وإجراء الفحوصات الطِّبية على النُّطفة قبل غرسها في الرَّحم؛ لغرس النُّطف السَّليمة، وفق الضوابط الشَّرعية المقررة.

وأمَّا التَّوصيات، فمنها:

أولًا: دعوة الباحثين من الفقهاء والأطباء إلى استكمال دراسات بعض النَّوازل المتفرعة عن الاحتياطات الطِّبية للزواج في ضوء المستجدات الطِّبية، ووقائع الأحوال، ومنها: دراسة فقهية طبية قانونية للعيوب والأمراض الوراثيَّة والمعْدية، وبيان الأثر الشَّرعي لإصابة أحد الزَّوجين بها، أو حمْله لها.

ومنها: دراسة فقهية طبية للأمراض الوراثيَّة والمعْدية، التي تتطلب ضرورة التعقيم المؤقت، أو الدَّائم، أو اللجوء إلى تقنيات طفل الأنابيب، واختيار الجنين السليم.

ثانيًا: تقنين ضوابط إجراءات الممارسات الطِّبية لعمليات التَّلقيح الصِّناعي في العالم الإسلامي، ومتابعة تطبيقها من قِبَل الهيئات الرَّقابية الطِّبية المختصة بالمراكز والمستشفيات الطِّبية التي تقوم بإجراء عمليات التَّلقيح الصِّناعي؛ تجنُّبًا لوقوع المحاذير الشَّرعية.

المقدمة

الحمد لله القائل في محكم كتابه: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ﴾ [النحل:٧٢]، فالحمد لله الذي أحل الزَّواج وجعله من سنن الإسلام، وحرّم السِّفاح وسدّ الذَّرائع إلى كل ما قرب إليه. والصَّلاة والسَّلام على سيد البرية نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدِّين.

وبعد: يشهد القرن الحالي تطورًا هائِلًا في أنواع العلوم والمعارف في شتى مجالات الحياة؛ لا سيما في علم الطب الذي يتعلق بالإنسان منذ بداية تكوينه وإلى نهاية حياته، وكنتيجة حتمية لهذا التطور ظهرت نوازل بحاجة إلى بيان حكمها الشَّرعي، ومن أبرز الموضوعات التي ظهرت: الاحتياطات الطِّبية للزَّواج.

وقد رغبت في التعرض لهذه القضية المعاصرة التي تهم الأسرة المسلمة؛ حيث يُعدُّ موضوع الدراسة من النَّوازل الفقهية التي ترتبط بعقد الزّواج الذي أولاه الإسلام عناية خاصة، وجاءت النُّصوص التَّشريعية بالدلالة على ضرورة بناء الأسرة بناءً سليمًا قويًّا؛ بالتوجيه بحسن اختيار الزَّوج صاحب الخلق والدين والنَّهي عن رده، وحسن اختيار الزَّوجة، وترجيح اختيار ذوات الدين، وإعطاء المرأة حقها باختيار زوجها وفق الضوابط الشَّرعية؛ ليتحقق نجاح الزَّواج، وحصول الألفة والمودة بين الزَّوجين. ولا شك أنَّ من الصِّفات المطلوبة

في الخاطبين السَّلامة من العيوب والأمراض المنفرة؛ بهدف المحافظة على سلامة الزَّوجين، وبقاء العلاقة الزَّوجية سليمة قائمة على المودة والرَّحمة، وللمحافظة على سلامة النَّسل. وهو ما تتضمنه عناصر وجزئيات النَّوازل الفقهيَّة في موضوع الدِّراسة؛ حيث ترتبط بالوسائل والإجراءات التي جاءت بها الشَّريعة للمحافظة على النَّفس والنَّسل، وبموضوع العيوب في النِّكاح.

وتبرز أهمية الموضوع من خلال اهتمام الشَّريعة بالبناء السَّليم للمجتمع والمحافظة عليه من كافة الجوانب، ومنها: جانب السلامة من الأمراض للأسرة التي تمثل اللبنة الأولى في تكوين المجتمع.

وتهدف الدِّراسة إلى بيان القواعد والضَّوابط الشَّرعيَّة التي تخضع لها القضايا المندرجة تحت هذا الموضوع، وبيان حكمها الشَّرعي وفق المبادئ والقيم الثَّابتة للتَّشريع الإسلامي؛ لرسم منهجية علمية لاستخراج الحكم الشَّرعي للنَّوازل الفقهيَّة للاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج، وتأصيلها فقهيًّا استكمالًا للدراسات السابقة التي اعتنت ببعض جوانب، ومنها:

- نظرة فقهية في الأمراض التي يجب أن يكون الاختبار الوراثي فيها إجباريًّا كما ترى بعض الهيئات الطِّبية. للأستاذ الدكتور محمد رأفت عثمان.
- الفحص الطِّبي قبل الزَّواج ودوره في الوقاية من الأمراض من منظور الفقه الإسلامي، للأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي.
- الفحوصات الطِّبية للزَّوجين قبل إبرام عقد الزَّواج: أسانيدها، ومقاصدها، للدكتورة فاتن البوعيشي الكيلاني.
- قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي، للدكتور عارف علي عارف.

- موقف الإسلام من الأمراض الوراثيَّة، للدكتور محمد عثمان شبير.
- الفحوص والإرشادات الوراثيَّة: مراحلها، وأحكامها الشَّرعيَّة (دراسة فقهية مقارنة)، للدكتور حاتم أمين محمد.

ومن خلال هذه الدِّراسة سيتم بيان: المقصود بالاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج، القضايا التي تندرج تحت هذا العنوان؛ ومِنْ ثَمَّ بيان الحكم الشَّرعي والتَّكييف الفقهي للنَّازلة، وترجيح ما أطمئن إليه في ضوء ما اطلعت عليه من أقوال للأطباء والفقهاء. كما سيتم طرح عدة قضايا من حقّها أنْ تُستوفى في دراسات قادمة - بمشيئة الله - في ضوء المستجدات الطِّبية ووقائع الأحوال. كما ستُبيَّن القواعد والضَّوابط الشَّرعيَّة التي تخضع لها القضايا المندرجة تحت هذا الموضوع، وذلك من مميزات هذه الدِّراسة.

مخطط الدراسة:

انتظمت هذه الدِّراسة في مقدمة، وثلاثة مباحث؛ على النَّحو التَّالي:

المقدمة، وتشتمل على: أهمية الموضوع، وخطة الدِّراسة، ومنهجها.

المبحث الأول: التعريف بالاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج، والمصطلحات الطِّبية ذات العلاقة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التَّعريف بالاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج.

المطلب الثاني: التَّعريف بالمصطلحات الطِّبية ذات العلاقة بموضوع الدِّراسة، وتشمل:

أولًا: تعريف الاستشارة الوراثيَّة.

ثانيًا: تعريف الجينات.

ثالثًا: الاختبار الجيني (المسح الوراثي).

رابعًا: الطفرة الجينية.

المبحث الثَّاني: الحكم الشَّرعي للاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التَّكييف الفقهي للاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج.

المطلب الثَّاني: الحكم الشَّرعي العام للاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج

المطلب الثَّالث: القواعد والضَّوابط الرَّئيسية التي تتخرج عليها نوازل الاحتياطات الطِّبية للزَّواج.

المبحث الثَّالث: نماذج النَّوازل الفقهية للاحتياطات الطِّبية للزَّواج. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نماذج النَّوازل الفقهية للاحتياطات الطِّبية قبل الزَّواج. ويتضمن: حكم الإلزام بالفحص الطِّبي قبل الزَّواج.

المطلب الثَّاني: نماذج النَّوازل الفقهية للاحتياطات الطِّبية بعد الزَّواج، وتشمل:

أولًا: حكم إجهاض الجنين المشوه.

ثانيًا: حكم التعقيم حال ثبوت انتقال الأمراض الوراثيَّة أو المعدية للذرية.

الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات.

ويقوم منهجي في هذه الدِّراسة على الالتزام بالمنهج العلمي من حيث: عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها من السور، وتخريج الأحاديث تخريجًا مختصرًا من مصادرها المعتمدة، وتعليقات العلماء عليها إنْ وُجِدَتْ، إلاَّ ما ذُكِر في الصَّحيحين أو أحدهما فإني أكتفي بتخريجه منهما أو من أحدهما، والتعريف بالألفاظ الغريبة والمصطلحات العلميَّة، وما يحتاج إلى بيانٍ

من المعاني، وتوثيق النُّصوص من مصادرها الأصيلة، مع العناية بدراسة التَّطبيقات الفقهيَّة بمنهجية علميَّة من خلال عرض أقوال العلماء، وتوجيه الرَّأي وتعليله، وبيان مستنده، والترجيح وفق القواعد والضَّوابط الشَّرعية لاستنباط الأحكام، واستقراء وتتبُّع الفتاوى والبحوث والدِّراسات المعاصرة ذات العلاقة بموضوع الدِّراسة. ومراعاة منهج البحث في مثل هذه النَّوازل؛ باتباع المنهج الوسطي المعتدل الذي يراعي جوانب المصلحة وجوانب المفسدة في موضوعها، ثم استنباط الحكم الفقهي بناء على ما عُهِد في الشريعة من الموازنة بين المصالح والمفاسد. واتباع منهجية تخريج الفروع على الأصول للنَّوازل الفقهيَّة المخرجة على القواعد والضَّوابط الرَّئيسية، التي تتخرج عليها نوازل الاحتياطات الطِّبية للزَّواج، المتمثلة بذكر القول المخرّج على القاعدة، وتحليله، وبيان مستنده في موضعه من الدِّراسة.

أسأل العلي القدير أنْ يغفر خطئي، ويتجاوز عنْ زللي، وأنْ يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات:١٨٠-١٨٢].

المبحث الأول
التعريف بالاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج، والمصطلحات الطِّبية ذات العلاقة

المطلب الأول
التعريف بالاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج

تعريف الاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج:

المقصود بالاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج: الفحوصات الطِّبية التي تُعْنَى بمعرفة الأمراض الوراثيَّة والمعْدية، التي تؤثر على صحة الزَّوجين أو الأطفال عند الإنجاب. ويتم إجراؤها إمَّا قبل الزَّواج للمقبلين عليه، وإمَّا بعد الزَّواج لحالاتٍ خاصة، وفقًا للمشورة الطِّبية.

فالفحص الطِّبي عمومًا: استقصاء ناقدٌ، ومعاينةٌ؛ بهدف التَّشخيص. ويشمل جميع الوسائل المتاحة؛ من الفحص السريري، والأشعة بأنواعها، والتحاليل المختبرية، والفحوصات الخاصة لأمراض معينة؛ مثل فحص السكري، وغيرها كثير[1].

وفي مجال الاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج تشمل الفحوصات الطِّبية نوعين:

النَّوع الأوَّل: الفحص الطِّبي قبل الزَّواج:

هو عبارة عن فحص وقائي يقدَّم للمقبلين على الزَّواج، ويشمل الفحص

(١) ينظر: الموسوعة الطبية الفقهية: ٧٦٣؛ الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء: ٢٣-٢٤؛ فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٥٥-٢٥٦.

السريري، وبعض فحوصات الدَّم المخبرية. ويهدف إلى معرفة وجود الإصابة ببعض أمراض الدَّم الوراثيَّة؛ كفقر الدَّم المنجلي(١)، والثلاسيمية(٢). وبعض الأمراض المعدية، كالالتهاب الكبدي الفيروسي(٣)، والإيدز(٤)؛ وذلك

(١) الأنيميا المنجلية (Disease sickle cell): أحد أمراض الدَّم الوراثيَّة الانحلالية، الذي يصيب كريات الدم الحمراء؛ فتكون قابلة للتكسر والتَّحلل بعد فترة قصيرة من إنتاجها؛ بسبب اضطراب في الجينات المسؤولة عن تكوين الهيموجلوبين. وتأخذ الخلايا غير الطَّبيعية شكل المنجل، وبسبب شكلها تلتصق بجدران الأوعية الدَّموية الدقيقة وتسدها؛ فيقل تدفق الدَّم والأكسجين إلى العضو، وينتج عن ذلك نوبات متكررة من الألم في أجزاء مختلفة من الجسم، وضيق في التَّنفس، وفقر دم مزمن، وأعراض أخرى. لمزيد من التفصيل ينظر: الموسوعة الطبية للعائلة: ١١٦-١١٧؛ أمراض الدم: ٦-٧؛ موسوعة الملك عبدالله بن عبدالعزيز للمحتوى الصحي. تاريخ الاطلاع ١٥/١٠/١٤٣٦هـ: http://www.kaahe.org/health/ar/809-%D9%81%D9%82%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%AC%D9%84%D9%8A/all.html

(٢) الثلاسيمية أو فقر دم البحر الأبيض المتوسط (Thalassaemia): أحد أمراض الدَّم الوراثيَّة الانحلالية التي تتسبب تكسُّر كريات الدَّم الحمراء. ويحدث نتيجة وجود خلل في التركيب الجيني للهيموجلوبين، مما يؤدي إلى انخفاض مستوى الهيموجلوبين، وانخفاض عدد كريات الدَّم الحمراء عن المعدل الطبيعي. ومن أعراضه: الإحساس بالتعب والضعف العام، وضيق في التنفس، واصفرار الجلد (اليرقان)، وتشوهات في عظام الوجه، وبطء النَّمو، وغيرها من الأعراض التي ترتبط بنوع المرض وشدته. لمزيد من التفصيل ينظر: الموسوعة الطبية للعائلة: ١١٢-١١٣؛ موسوعة الملك عبدالله بن عبدالعزيز للمحتوى الصحي تاريخ الاطلاع ١٥/١٠/١٤٣٦هـ: https://www.kaahe.org/health/ar/865-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D9%85%D9 %8A%D8%A7/all.html؛ البوابة الإلكترونية لوزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية: http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/Educational-Content/Diseases/Hematology/Pages/005.aspx؛ الفحص قبل الزَّواج مدخل الأسرة الآمن: ١١.

(٣) الالتهاب الكبدي الفيروسي: (Viral Hepatitis) هو أحد أمراض الكبد المعدية تسببها عدوى فيروسية في غالب الأحيان، مما يسبب الضَّرر الدَّائم أو المؤقت لخلايا الكبد. وقد تحدث العدوى مصحوبة بأعراض؛ مثل: اليرقان (اصفرار البشرة والعينين)، والبول الدَّاكن، والتَّعب الشَّديد، والغثيان، والتقيُّؤ، والآلام البطنية. أو بدون أيّ أعراض. وهناك خمسة فيروسات رئيسية تسبّب ذلك الالتهاب، ويُشار إليها بالأنماط(A) و (B) و (C) و (D) و (E). وينتقل الالتهاب الكبدي (A) و (E) في غالب الأحيان نتيجة تناول أغذية أو مياه ملوّثة. أمّا التهابات الكبد (B) و (C) و (D) فتحدث عادة نتيجة اتصال مع سوائل الجسم الملوّثة؛ كالاتصال الجنسي، وتلقي الدَّم الملوث بعمليات نقل الدَّم، وزراعة الأعضاء. لمزيد من التفصيل ينظر: أمراض الكبد والسبيل الصفراوي (ديفيدسون): ٦٥-٧٨؛ الموسوعة الطبية للعائلة: ١٨٦-١٨٧؛ معجم المصطلحات الطبية: ٣٧-٣٨؛ منظمة الصحة العالمية: http://www.who.int/topics/hepatitis/ar

(٤) الإيدز (متلازمة نقص المناعة المكتسب):(AIDS Acquired Immune Deficiency Syndrome) هو مرض فيروسي يصيب الجهاز المناعي البشري، فيؤدي إلى التقليل من فاعليته بشكل تدريجي؛ ليترك المصابين به عرضة للإصابة بأنواع من العدوى الانتهازية والأورام. وينتقل الفيروس إلى المصاب عن طريق حدوث اتصال مباشر بين غشاء مخاطي أو مجرى الدَّم وبين سائل جسدي يحتوي على هذا الفيروس؛ ومنْ ثمَّ يمكن أن ينتقل هذا الفيروس عن طريق الاتصال الجنسي، أو من خلال عملية نقل الدم، أو استعمال إبر الحقن الملوثة بالفيروس، أو من الأم إلى جنينها خلال مرحلة الحمل أو الولادة أو الرضاعة. لمزيد من التفصيل ينظر: الموسوعة الطبية للعائلة: ١٢٤-١٢٥؛ معجم المصطلحات الطبية: ٥٦-٦٦.

لإعطاء المشورة الطِّبية حول احتمال انتقال تلك الأمراض إلى الطرف الآخر بالزواج، أو إلى الأبناء في المستقبل. وإعطاء الخيارات والبدائل للخاطبين، ومساعدتهما على التخطيط لأسرة سليمة صحيًّا(١).

وإذا فالفحص الطِّبي للمقبلين على الزَّواج يشمل: إجراء الفحص الطِّبي عن الأمراض التي يعاني منها الإنسان بالفعل، والفحص الوراثي عن الأمراض التي يتوقع إصابة الإنسان بها مستقبلًا، أو البحث عن الموروثات التي تسبب الأمراض للإنسان وللذرية مستقبلًا، ولهذا الإجراء إيجابيات وسلبيات، بيانها فيما يلي:

أولًا: إيجابيات الفحص الطِّبي قبل الزَّواج:

١. تعد هذه الفحوصات من الإجراءات الوقائية لحماية المجتمع؛ بالحد من انتشار الأمراض الوراثيَّة والمعدية. فاكتشاف الأشخاص الحاملين أو المصابين بالأمراض الوراثيَّة أو المعدية يتيح الفرصة للحد من انتشار هذه الأمراض؛ عن طريق تقديم المشورة الطِّبية، ووضع خطط الرِّعاية الصِّحية الوقائية والعلاجية التي تساعد -بمشيئة الله- على سرعة وسهولة التخلص من هذه الأمراض، والشفاء منها.

٢. الحفاظ على سلامة الزَّوجين، ونشر الوعي للزَّواج الصِّحي الشَّامل.

٣. المحافظة على سلامة النَّسل، والتقليل من ولادة أطفال من ذوي الاحتياجات الخاصة؛ نتيجة لإصابتهم بالأمراض الوراثيَّة أو المعدية.

٤. رفع الحرج الذي يجده البعض في طلب هذا الفحص.

٥. المحافظة على دوام الزَّواج، وتلافي وقوع الطلاق أو الفسخ عند ظهور المرض بعد العقد.

(١) ينظر: الفحص قبل الزواج مدخل الأسرة الآمن: ٧؛ البوابة الإلكترونية لوزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية، تاريخ الاطلاع ١٥/١٠/١٤٣٦هـ: http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/Beforemarriage/Pages/default.aspx

٦. تجنُّب الاضطرابات الاجتماعية والنفسية في الأسر التي يعاني أطفالها من الأمراض الوراثيَّة والمزمنة.

٧. التقليل من الأعباء المالية عن الأسرة الناتجة علاج المصابين، وأيضًا تقليل الضغط على المؤسسات الصِّحية وبنوك الدَّم(١).

ومن أجل تحقيق هذه الأهداف سعت الهيئات الطِّبية والإعلامية إلى إقامة الاجتماعات والنَّدوات؛ لتوعية أفراد المجتمع بأهمية هذه الفحوصات التي تُعَدُّ برنامجًا وطنيًّا مجتمعيًّا وقائيًّا(٢).

ثانيًا: سلبيات الفحص الطِّبي قبل الزَّواج:

للفحص الطِّبي قبل الزَّواج العديد من الآثار السلبية، التي تشمل الجوانب النَّفسية، والاجتماعية، والصِّحية. ومن أبرزها:

١. تبقى نتائج التحاليل محتملة في العديد من الأمراض، وقد ينتج عنها حرمان البعض من الارتباط. وهي ليست دليلًا صادقًا لاكتشاف الأمراض المستقبلية.

٢. قد يُساء للأشخاص المقدمين على الفحص بإفشاء معلومات الفحص، واستخدامها استخدامًا ضارًّا، وخاصة مع انتشار شركات التأمين الصحي.

---

(١) ينظر: مستجدات في قضايا الزواج والطلاق: ٨٤ - ٨٥؛ دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي: ٢/ ٧٨٤-٧٨٥؛ فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٦٠-٢٦١؛ الموسوعة الطبية الفقهية والنَّوازل العصرية: ٣٥٧/٢؛ الفحوصات الطبية للزوجين قبل إبرام عقد الزواج: ٢٢؛ الفحص قبل الزواج مدخل الأسرة الآمن: ٧؛ وزارة الصحة بدولة قطر، تاريخ الاطلاع ١٤٣٦/١٠/١٥هـ: http://www.moph.gov.qa//health-services-ar/services-to-public-ar/premarital-test- ar/advantages-ar؛ البوابة الإلكترونية لوزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية، تاريخ الاطلاع ١٤٣٦/١٠/١٥هـ: http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/Beforemarriage/Pages/default.aspx

(٢) ينظر: مقال عن النَّدوة العلميَّة الطبية الشَّرعية الثَّانية (الفحص الصحي للمقبلين على الزواج)، التي نظمتها إدارة التَّوعية الدينية ومركز أمراض الدَّم الوراثيَّة بمديرية الشؤون الصِّحية: صحيفة الشرق، العدد ١٣٥، صفحة ٧، ٢٠١٢/٤/١٧: http://www.alsharq.net.sa/2012/04/17/224615.

٣. يؤدي هذا الفحص في بعض الحالات إلى الإحباط الاجتماعي، وينشأ عنه الضَّرر النَّفسي، كما لو أظهرت الفحوصات احتمال إصابة المرأة بالعقم، أو بسرطان الثدي، واطلع آخرون على هذه النتائج، فتصاب المرأة بالقلق والإحباط. وكذلك إذا تم إعلام الشخص بأنَّه حامل أو مصاب بمرض عضال سينتقل لذريته، ويصعب شفاؤه من الناحية الطِّبية، مع ورود احتمال الخطأ الطِّبي.

٤. في حال الإلزام بهذا الفحص قد يتحول الأمر إلى روتين وشهادات تصدر من المستشفيات مقابل مبلغ من المال، وقد ينشأ عن ذلك تكلفة مالية ترهق البعض في سدادها.

٥. ينتج عن التسرع في إعطاء المشورة الصِّحية العديد من السلبيات التي تفوق المصلحة المرجوّة منها[1].

واقع الفحص الطِّبي قبل الزَّواج:

بما أنَّه يصعب إجراء فحص لجميع الأمراض الوراثيَّة والمعدية؛ لكثرة عددها، وارتفاع التَّكاليف، وعدم وجود تحاليل للعديد منها، ولصعوبة اكتشاف الشَّخص الحامل للمرض والذي لا يعاني من أي مشكلاتات صحية، لذلك يتم إجراء الفحص الطِّبي قبل الزَّواج لعدد من الأمراض الوراثيَّة والمعدية، يتم تحديدها بكل دولة وفق معايير خاصة.

وقد أوصت الهيئات الصِّحية في جميع دول العالم بإجراء فحوصات قبل الزَّواج؛ للحد من انتشار الأمراض الوراثيَّة والمعدية. وكذلك أوصت جامعة الدُّول العربية بإجراء الفحص الطِّبي قبل الزَّواج، ووضَع المكتب التنفيذي لمجلس وزراء الصحة لدول مجلس التعاون برنامجًا لمكافحة الأمراض

(١) ينظر: مستجدات في قضايا الزواج والطلاق: ٨٦ - ٩٠؛ دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، بحث قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي: ٢/٧٩٣-٧٩٥؛ فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٦١-٢٦٢؛ الموسوعة الطبية الفقهية والنَّوازل العصرية: ٢/٣٥٨.

الوراثيَّة. ومن إنجازات البرنامج: إنشاء برامج الفحص الطِّبي قبل الزَّواج ضمن برامج مكافحة الأمراض الوراثيَّة، وسنت بعض الدُّول العربية نظامًا إلزاميًّا لتطبيق الفحص قبل الزَّواج، وحثّت دول أخرى على القيام بهذه الفحوصات اختياريًّا. ويؤيد الإلزام به كثير من الأطباء(١).

وقد اتجهت المملكة العربية السعودية إلى الإلزام بإجراء الفحص الطِّبي قبل الزَّواج للمقبلين عليه تدريجيًّا بعد أن تزايدت نسبة انتشار أشد أمراض الدَّم الوراثيَّة خطورة: الأنيميا المنجلية، والثلاسيميا. واتّبعت لذلك عدة إجراءات؛ لاسيما أنَّ فكرة الفحص الإلزامي لم تلق قبولًا لدى الكثيرين بادئ الأمر(٢).

ومن الخطوات التي اتخذتها الدولة تجاه إصدار الإلزام بالفحوصات قرارٌ أصدرته وزارة الداخلية برقم ٢١/٦/١٩١١ وتاريخ ١٤١٥/٩/٩هـ، وقد نص على ضرورة أن يخضع كل سعودي ذكرًا كان أو أنثى يريد الزَّواج من جنسية أخرى لفحوصات طبية عن الأنيميا المنجلية والثلاسيميا، وكذلك يخضع الطرف الأجنبي المراد الزَّواج منه للفحوصات نفسها.

(١) لمزيد من التفصيل ينظر: موقع المكتب التنفيذي لمجلس وزراء الصحة لدول مجلس التعاون، تاريخ الاطلاع ١١/١٢/١٤٣٦هـ: http://www.sgh.org.sa/ar-sa/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%85%D8%AC%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%86%D9%8A%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%B6%D8%BA%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AF%D9%8A%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%B6%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AB%D9%8A%D8%A9.aspx

(٢) للمزيد من الإحصائيات عن ذلك ينظر: أمراض الدم الوراثيَّة حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي. السنة الثامنة عشرة. العدد العشرون: ٢٩٨-٢٩٩؛ مقال (مسح طبي حديث يظهر انتشار أمراض الدم الوراثيَّة في مختلف المدن السعودية)، صحيفة الشرق الأوسط، الثلاثاء ١٨/١١/١٤٢٣هـ الموافق ٢١/١/٢٠٠٣م العدد (٨٨٢٠): http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8800&article=148231#.VwYWfaQrLIU
مقال (الفحص المبكر قبل الزواج دعامة وقائية)، مجلة سعد الطبية. إصدار خاص عن رحلة الإنجاب، العدد التاسع يوليو - ديسمبر ٢٠٠٨م: ١٨. رابط العدد: http://www.saadmedical.com/upload/Saad%20Magazine%20-%20issue%209.pdf

وصدر تعميم قضائي من معالي وزير العدل برقم ١٣/ت/١٩٣٥ في ١٤٢٣/٢/٣هـ بناء على قرار مجلس الوزراء رقم ١٣٢ وتاريخ ١٤٢٣/١/٢٤هـ القاضي بقيام وزارة الصحة بتنظيم حملة توعية صحية لفوائد الفحص الطِّبي قبل الزَّواج، وخطورة الأمراض المعدية والوراثيَّة وذلك على مدى ثلاث سنوات. وكذلك تجهيز المختبرات بالأجهزة والتدريب عليها في جميع المناطق، وإجراء الفحوصات المخبرية عن الأمراض التي تحددها وزارة الصحة لمن يرغب، والتنسيق في ذلك مع وزارة العدل؛ من أجل قيام مأذوني الأنكحة بإيضاح فوائد ذلك[1].

ثمَّ صدر تعميم قضائي برقم ١٣/ث/٢٣٥٨ وتاريخ ١٤٢٤/١١/٢٩هـ، يقضي بإلزام طرفي عقد النكاح بإحضار شهادة الفحص الطِّبي قبل إجراء العقد، وأن يكون هذا الإجراء أحد متطلبات تدوين العقد، مع ترك حرية إتمام الزَّواج لصاحبي العقد بصرف النظر عن نتيجة الفحص الطِّبي، مع التوضيح للمواطنين فوائد الفحص الطِّبي، وخطورة الأمراض المعدية والوراثيَّة[2].

ثمَّ أصدر معالي وزير العدل تعميمًا إداريًّا لكافة الجهات التابعة للوزارة برقم ١٣/ت/٣٣٤٨ في ١٤٢٩/٣/٢٣هـ يتضمن إلزام مأذوني الأنكحة بعدم إتمام عقود الزَّواج بين الأشخاص الذين يثبت طبيًّا اشتباه إنجابهم أطفالاً مصابين بمرض المنجلية والثلاسيميا، مع التأكيد على التعميمات السابقة بشأن التنسيق بين وزارتي الصِّحة والإعلام لاتخاذ الوسائل الملائمة لزيادة الحملة الإعلامية؛ لبيان خطورة الأمراض الوراثيَّة، وأهمية الفحص قبل الزَّواج وكيفية إجرائه. وإعداد نشرة من قبل وزارة الصِّحة تتضمن ذلك، ليتم تزويد مأذوني الأنكحة بها عن طريق وزارة العدل[3].

(١) ينظر نص القرار: مجلة العدل: العدد (١٤) ربيع الآخر ١٤٢٣هـ: ٢٤٥.
(٢) ينظر نص القرار: مجلة العدل: العدد (٢٢) ربيع الآخر ١٤٢٥هـ: ٢٣٨.
(٣) ينظر نص القرار: مجلة العدل: العدد (٤٢) ربيع الآخر ١٤٣٠هـ: ٣٢٤-٣٢٥، وينظر: جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء ١٤٢٩/٣/١٨هـ- ٢٠٠٨/٣/٢٦م العدد ١٠٧١١، مقال (السعودية تحتاط ضد أمراض الدم الوراثيَّة بمنع إتمام عقود زواج المصابين): http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=10626&article=464179#.UULTZxxwuNA

ولتلافي سلبيات الفحص الطِّبي صدرت عدة قرارات، منها: التعميم رقم ١٣/ت/٢٤١٤ في ١٤٢٥/٣/٦هـ، الذي يتضمن أنَّ مرافق وزارة الصِّحة هي المعتمدة لإجراء الفحص قبل الزَّواج، وعدم قبول القطاع الصِّحي الخاص(١)، كما أنَّه لا بد للمأذون من الاطلاع على شهادة الفحص الطِّبي قبل الزَّواج، ويكتفي بأخذ رقم الشَّهادة وتاريخها، ونتيجتها التي تقتضي توافق الزَّوجين من عدمها، ويبقى التَّقرير لدى الزَّوجين بمقتضى التَّعميم رقم ١٣/ت/٢٣٨٧ في ١٤٢٥/١/٢٣هـ(٢).

النوع الثَّاني: الفحص الطِّبي بعد الزَّواج:

وهي الفحوصات التي يتم إجراؤها بعد الزَّواج عند الحاجة إليها، وفقًا للمشورة الطِّبية. وإجراء الفحوصات في هذه المرحلة يهدف إلى الحد من انتشار الأمراض الوراثيَّة والمعدية، وقد يكون علاجيًّا بالوسائل الوقائية والعلاجية.

ومن أمثلة هذه الفحوصات: التحاليل الطِّبية والفحوصات في أثناء الحمل، وتعد من أهم وسائل متابعة الحمل التي تمكّن من الكشف المبكر عن المشكلات الصِّحية التي قد تظهر خلال فترة الحمل للأم أو للجنين، وفي ضوئها يتم تقديم الحلول الوقائية والعلاجية في الوقت المناسب.

وفي الأحوال الطبيعية يتم إجراء مجموعة من الفحوصات حسب مراحل الحمل؛ لمتابعة الحالة الصِّحية للأم وجنينها، ومتابعة نموه السليم.

وقد يوصي الطبيب بإجراء فحوصات إضافية قبل حصول الحمل في مرحلة الاستشارة الوراثيَّة، أو بعد حصول الحمل في حال ظهور عوامل خطر خاصة بالزوجين أو الجنين؛ كما في حال الأزواج الذين لديهم تاريخ عائلي من

(١) ينظر نص القرار: مجلة العدل: العدد (٢٣) رجب ١٤٢٥هـ: ٢٤٧.
(٢) ينظر نص القرار: مجلة العدل: العدد (٣٤) ربيع الآخر ١٤٢٨هـ: ٢٨٩.

الاضطرابات الوراثيَّة أو تشوهات المواليد، أو عند تعرض الزوجين أو أحدهما لمواد كيميائية أو إشعاعية، أو غيرهما من المواد التي قد تسبب تلفًا جينيًّا[1].

ومن أمثلة الفحوصات التي تجرى للحامل في حالات خاصة:

- فحص عينة من المشيمة أو السائل الأمنيوسي. ومن أكثر الأسباب الداعية لإجرائه؛ أن يكون قد سبق للحامل ولادة طفل يعاني من تشوهات في الكروموسومات[2] [3].
- الفحوصات التي تُجرى للزوجين وللجنين في حالة الإجهاض التلقائي المتكرر؛ لمعرفة سبب حدوثه[4].
- الفحوصات المخبرية والوراثيَّة التي تُجرَى للمولود؛ للتشخيص المبكر للاعتلالات الوراثيَّة المسببة للأمراض[5].

وتتوافق الإيجابيات والسلبيات العامة للفحوصات الطِّبية بعد الزَّواج مع إيجابيات وسلبيات فحوصات ما قبل الزَّواج، بالإضافة إلى الإيجابيات والسلبيات الخاصة المترتبة على كل فحص، التي ينبغي للطبيب المختص بيانها للمريض وفق أصول وقواعد المهنة.

إلا أنَّ انتشار الأمراض الوراثيَّة والمعدية في العالم العربي ساهم في دعوة الهيئات الطِّبية إلى إجراء هذه الفحوصات، ووضع الأنظمة والإجراءات التي تسهم في تلافي سلبياتها. وانتشرت المراكز البحثية التي تعنى بدراسة الأمراض الوراثيَّة في العالم العربي، وسعت إلى إجراء البحوث العلميَّة

(١) ينظر: دليل صحة الأسرة: ١٣٧؛ الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة: ٣٣٦ - ٣٥٧؛ المرجع السابق، ملحق رقم (٥) الجنين تطوراته وتشوهاته: ٤٨٩؛ كيف أتأكد من صحة جنيني: ١٦٩.

(٢) الكرموسوم: جسيم صبغي يشبه الخيط الدقيق جدًّا، يحمل الصفات الوراثيَّة في صورة مادة تسمى حمض دي أوكسي ريبونيوكلييك (DNA)، وتوجد الكرموسومات في نواة الحلية. ينظر: دليل صحة الأسرة: ١٢٣٦.

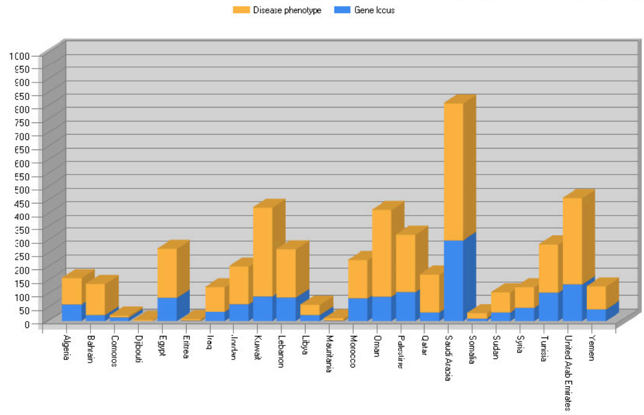
(٣) ينظر: كيف أتأكد من صحة جنيني: ٢٠٠-٢٠١؛ أمراض الدم الوراثيَّة: حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي. السنة الثامنة عشرة. العدد العشرون: ٣٠٤-٣٠٥.

(٤) ينظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن: ٣٨٥-٣٨٦؛ الآيات العجاب في رحلة الإنجاب: ٢٢٧-٢٣٥٣.

(٥) ينظر: أمراض الدم الوراثيَّة: حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي. السنة الثامنة عشرة. العدد العشرون: ٣٠٥-٣٠٨.

وإصدار النشرات التثقيفية عن الأمراض الوراثيَّة الشائعة للمساهمة؛ في الحد من انتشارها[١]. وكذلك تكونت اللجان ومجموعات العمل على المستوى المحلي والإقليمي والدولي؛ بهدف رفْع مستوى الوعي الصِّحي والثَّقافي والإلمام بوسائل الوقاية والرِّعاية[٢].

ويمثل الرسم البياني التالي التوزيعات الجغرافية للاضطرابات الوراثيَّة في العالم العربي؛ كما في قاعدة بيانات الأمراض الوراثيَّة عند العرب (CTGA)[٣] [٤].



(١) ينظر: مركز الأميرة الجوهرة البراهيم للتميز البحثي في الأمراض الوراثيَّة، تاريخ الاطلاع ١٠/١/١٤٣٧هـ: http://al-jawhara-center.kau.edu.sa/content.aspx?Site_ID=287&lng=AR&cid=46408
مركز التميز البحثي في علوم الجينوم الطبي بجامعة الملك عبدالعزيز، تاريخ الاطلاع ١٠/١/١٤٣٧هـ: http://cegmr.kau.edu.sa/Default.aspx?Site_ID=117&Lng=AR

(٢) ينظر: أمراض الدم الوراثيَّة: حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي. السنة الثامنة عشرة. العدد العشرون: ٣١٥.

(٣) (CTGA) هي قاعدة بيانات تابعة للمركز العربي للدراسات الجينية، وهي اختصار لفهرس الأمراض الوراثيَّة عند العرب. وتعد الـ(CTGA) أكبر قاعدة بيانات جينية في العالم تختص بشعب معين؛ حيث يقوم المركز العربي للدراسات الجينية بتوصيف ودراسة البيانات الخاصة بالأمراض الوراثيَّة عند المجموعات السكانية العربية ككل على المستوى المحلي والإقليمي؛ بجمع البيانات الخاصة بذلك من قبل الفريق العامل في المركز، ومراجعتها، وتحليلها، وتنقيحها؛ تمهيدًا لتضمينها قاعدة بيانات الـ(CTGA). وتتمتع البيانات التي يستعملها المركز بالجودة العلمية العالية، وذلك بدليل قبولها للنشر في الدوريات العلمية المحكمة عالميًّا، وبناء على هذه المميزات التي تتمتع بها الـ(CTGA) فإن استخلاص البيانات الواردة فيها بشأن مرض معين أو مجموعة من الأمراض يمثل دفعة كبيرةً لصياغة توصيات قيّمة لصانعي القرار وأصحاب المهن الطبية.
ينظر: تقرير المركز العربي للدراسات الجينية بمناسبة اليوم العالمي للأمراض النادرة لعام ٢٠١٤، وتقرير: نظرة تحليلية لوضع الأبحاث الخاصة بالأمراض النادرة في العالم العربي بموقع المركز العربي للدراسات الجينية. تاريخ الاطلاع ١٥/١/١٤٣٧هـ: http://cags.org.ae/ar/publications/reports.aspx

(٤) ينظر: المركز العربي للدراسات الجينية: http://cags.org.ae/ctga/graph/

المطلب الثَّاني
التَّعريف المصطلحات الطِّبية ذات العلاقة بموضوع الدِّراسة

قبل الخوض في بيان الحكم الشَّرعي في مسائل هذه الدِّراسة لا بد من التعريف بالمصطلحات الطِّبية ذات العلاقة بموضوع الدَّراسة، وتشمل:

أولًا: الاستشارة الوراثيَّة:

استشارة طبية علميَّة عند طبيب أو اختصاصي بالأمراض الوراثيَّة، تهدف إلى الوقاية من الأمراض الوراثيَّة والمعدية. ولها مراحل متعددة: الأولى تبدأ قبل الزَّواج، والثَّانية بعد الزَّواج وقبل الإنجاب، والثَّالثة بعد الحمل.

ويعمل مستشارو علم الوراثة بفرق الرِّعاية الصِّحية؛ لتوفير الدَّعم للأفراد أو الأسر الذين لديهم اضطرابات وراثية، أو احتمالية الإصابة بالأمراض الوراثيَّة؛ وذلك بمساعدتهم على فهم الخريطة الجينية، بترجمة المفاهيم الطِّبية المعقدة إلى لغة يمكنهم فهمها واستيعابها، ومساعدتهم على الاستفادة من هذه المعلومات في اتخاذ قرارات حول الحمل وغيره من المسائل الصِّحية. وإضافة إلى إيضاح الجوانب الوراثيَّة والطِّبية ذات العلاقة بموضع الاستشارة فإنَّ الاستشارة الوراثيَّة في المجتمعات الإسلاميَّة تشمل إظهار الحدود الشَّرعيَّة ومحاذيرها[(١)].

ثانيًا: الجينات:

المورِّثات التي تتحكم في الصِّفات الوراثيَّة المعينة مثل: طول الشَّخص، أو لون عينيه، أو إصابته بمرض وراثي معين. وتصطفُّ الجينات على طول

(١) ينظر: دليل صحة الأسرة: ١٣٦- ١٣٧؛ دليل صحة وعافية المرأة: ١٦٠-١٦١. الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة: ٣٣٦؛ الاسترشاد الوراثي: أهمية التوعية الوقائية ومحاذيره الطبية والأخلاقية: ١٣؛ موقع جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الطب، قسم طب الأمراض الوراثيَّة، الاستشارة الوراثيَّة، تاريخ الاطلاع ١٤٣٧/١/١١هـ: http://genetic-medicine.kau.edu.sa/Content.aspx?Site_ID=140166&lng=AR&cid=106729.

شريط الحمض النَّووي (DAN)[١]. وتحتوي هذه المورّثات على وصفات لتحضير جميع أنواع البروتينات، التي تعد أساس بناء الخلية واستمرارها في العمل. ويحمل الإنسان ما بين خمسين ألف ومئة ألف عامل وراثي -جين-، وكل عامل يضم ثلاثة مليارات ونصف المليار من المعلومات الوراثيَّة[٢].

ثالثًا: الاختبار الجيني (المسح الوراثي):

الفحوصات التي تُجرى لدِّراسة الجينات؛ لمعرفة سماتها الوراثيَّة؛ ليتم من خلالها تشخيص الأمراض الوراثيَّة، والتَّعرف على حاملي المرض، وبعض الأمراض التي يمكن أنْ يصاب بها الإنسان مستقبلًا، واحتمالات انتقالها إلى نسله. أو للاستفادة منه في علاج الأمراض، والمساعدة في تحديد نوع العقاقير اللازمة للعلاج.

ومن أمثلته: فحص الأطفال حديثي الولادة؛ لتحديد الأمراض الوراثيَّة التي يمكن معالجتها في وقت مبكر، واختبارات ما قبل الولادة التي تُستخدم للبحث عن الأمراض في الجنين قبل ولادته[٣].

رابعًا: الطفرة الجينية:

هي تغير الشَّفرة الوراثيَّة المسجلة بحمض (DNA) في جين معين. وقد

(١) شريط الحمض النَّووي حمض دي أوكسي ريبونيوكلييك (DAN): هو المكون الرئيسي للكروموسوم، حيث تحتوي نواة كل خلية من خلايا جسم الإنسان على ٤٦ كروموسومًا، يتكون كل منها من خيط طويل ملتف من الحمض النَّووي (DAN). ينظر: دليل صحة الأسرة: ١٢٣٧؛ وراثة (مقدمة في علم الوراثة)، تاريخ الاطلاع ١٤٣٦/١٠/١٥هـ: http://www.werathah.com/genetic/intro.htm.

(٢) ينظر: دليل صحة الأسرة: ١٣١-١٣٢؛ الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة: ١٦١- ١٦٦؛ وراثة (مقدمة في علم الوراثة) تاريخ الاطلاع ١٤٣٦/١٠/١٥هـ: http://www.werathah.com/genetic/intro.htm.

(٣) ينظر: دليل صحة الأسرة: ١٣٨؛ الاسترشاد الوراثي: أهمية التوعية الوقائية ومحاذيره الطبية والأخلاقية: ٧، ٩؛ وراثة، تاريخ الاطلاع ١٤٣٦/١٠/١٥هـ: http://www.werathah.com/genetic/gene_test.htm؛ طبيب دوت، كوم تاريخ الاطلاع ١٤٣٦/١٠/١٥هـ: http://www.tbeeb.net/hma/143؛ جريدة الشرق الأوسط، السبت ١٤٣١/١٠/١٧هـ، ٢٠١٠/٩/٢٥م، العدد (١١٦٢٤) مقال (الاختبارات الجينية الشخصية فوائدها ومحاذيرها): http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=11700&article=588200

تكون للطفرة الجينية نتائج مفيدة، مما يسمح بالتأقلم مع التَّغيرات التي تطرأ على البيئة، إلا أنَّ الطَّفرة الضَّارة التي تطرأ على عامل وراثي ما تتسبب في حدوث أمراض خطيرة، مثل: أنيميا الدَّم المنجلية، التي تسببها طفرة في جين واحد. والطَّفرة الجينية نوعان:

الأولى: طفرة مكتسبة: وتنشأ في خلية من خلايا الجسم. وهذا النوع لا يتنقل بالوراثة إلى النَّسل، ولكنه ينتقل خلال عملية انقسام الخلية إلى جميع الخلايا التي نتجت، ومن ثمَّ ينتج عن الطفرة المكتسبة مجموعة من الخلايا الشَّاذة قد يتم تدميرها عن طريق جهاز المناعة في الجسم، وقد تواصل نموها وانتشارها فتكون مستقبلًا ورمًا سرطانيًّا.

والنَّوع الثَّاني: الطَّفرة الموروثة: يتوارثها النَّسل جيلًا بعد جيل، وتنتقل عن طريق الأمشاج من الآباء والأمهات إلى الأبناء، ويتوقف ظهور المشكلات التي ستسببها الطفرة الموروثة في الجيل التَّالي على الجينات الموروثة من الوالدين، إذ إنَّ نصف الجينات يرثها الجنين من أمه والنَّصف الآخر من أبيه[1].

(١) ينظر: دليل صحة الأسرة: ١٣٢-١٣٣.

المبحث الثَّاني
الحكم الشَّرعي للاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج

المطلب الأول
التَّكييف الفقهي للاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج

إنَ التَّعمُّق في فهم معاني الشَّريعة الإسلامية ومعرفة مقاصدها، وعدم الوقوف على المعاني الظَّاهرة غاية مطلوبة ومرغوب فيها شرعًا؛ ولذلك أَوْلى العلماء دراسة مقاصد الشَّريعة العناية والاهتمام. ومن المقرر شرعًا: "أن مقصود الشَّرع من الخلق خمسة: وهو أنْ يحفظ دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة... وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزَّجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليها ملة من الملل وشريعة من الشَّرائع التي أريد بها إصلاح الخلق"[(١)]؛ ولذلك عُني الإسلام بحماية الضَّروريات الخمس بتشريع الأحكام التي تكفل حمايتها، واتخاذ كافة الوسائل والإجراءات لذلك.

ويُعدُّ موضوع: (**الاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج**) من النَّوازل الفقهية التي تهدف أحكامها إلى حفظ النَّفس والنَّسل؛ ولذلك فإنَّها تتخرج على الوسائل والإجراءات التي جاءت بها الشَّريعة للمحافظة عليهما، مع مراعاة الموازنة بين المصالح والمفاسد. والظَّاهر أنَّ اختلاف وجهات النَّظر الفقهيَّة في التَّرجيح بين المصالح والمفاسد هو السَّبب الرَّئيسي لاختلاف الفقهاء في

(١) المستصفى: ١٧٤.

النَّوازل المتفرعة عن هذا الموضوع؛ ومن ذلك: اختلافهم في مشروعية إصدار تشريع بإلزام الراغبين في الزَّواج بإجراء الفحص الطِّبي قبل الزَّواج.

ومنها: حكم إخبار أحد الخاطبين الطرف الآخر إذا علم بإصابته بمرض مُعْدٍ أو وراثي، والآثار المترتبة على كتمانه. وأيضًا مسؤولية الطبيب في الإخبار وحدودها، والآثار المترتبة على كتمانه.

ومنها: حكم إجهاض الجنين المشوه إذا ثبت تشوُّهُه وهو في رحم أمه.

ومنها: حكم التَّعقيم إذا ثبت طبيًّا بحكم الوراثة والتَّحليل الجيني أنَّ نسل الزَّوجين سيكون مشوها جسديًّا أو عقليًّا أو مصابًا بمرض وراثي، مع عدم قابلية الأمراض للعلاج.

وستتناول الدِّراسة في المطلب الثَّالث من هذا المبحث، وفي المبحث الثَّالث: حكم بعض هذه النَّوازل، والإشارة إلى غيرها مما يحتاج إلى دراسة وافية في موضوعه.

المطلب الثاني
الحكم الشَّرعي العام للاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج

إنَّ الفحص الطِّبي قبل الزَّواج أو بعده من المسائل المستجدّة، التي تتعلق صورها بأحكام التَّداوي والعيوب في النِّكاح. والحكم الشَّرعي لهذه الفحوصات يُبْنَى على الغاية والهدف من إجرائها، والجانب الأوَّل الَّذي ينبغي النَّظر إليه لبيان حكمها هو: أنَّ المقصد الأساسي من اللُّجوء إلى الاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج، التي تبدأ بفحوص ما قبل الزَّواج، وفحوصات الحمل للأم وجنينها، وفحوصات ما بعد الولادة وغيرها؛ هو: الحد من انتشار الأمراض الوراثيَّة والمعدية، ومساعدة الأطباء على وضع البرامج الوقائيَّة لحماية

الإنسان، وابتكار طرق العلاج. وإجراء مثل هذه الفحوصات يعد من الوسائل الوقائية والعلاجية لحفظ النَّفس والنَّسل؛ إذ يمكن من خلالها معرفة مدى سلامة الخاطبين من الأمراض الوراثيَّة وغير الوراثيَّة، والمعدية وغير المعدية، والطَّارئة والمزمنة، ومدى انتظام عمل الأجهزة، والكشف عن الأمراض النَّفسية والعقلية، ودرجة مناعة الجسم للأمراض المعدية، وغيرها. وعلى وجه الخصوص: التَّحقق من الإصابة بأمراض الدَّم الوراثيَّة المزمنة؛ كفقر الدَّم المنجلي والثَّلاسيمية، واكتشاف الحالات المرضية للمعنيين، وعلاجها مبكرًا، وتفادي مضاعفاتها المزمنة والقاتلة.

فإجراء هذه الفحوصات وفقًا للفحوصات التي يتم تحديدها بكل دولة لفحص ما قبل الزَّواج، وما يشترطه الخاطبان أو أحدهما من فحوصات إضافية، ووفقًا للمشورة الطِّبية بعد الزَّواج يُعَدُّ من وسائل دفع الضَّرر قبل حصوله. ويطبق على هذه الفحوصات من حيث المبدأ الحكم الشَّرعي للتَّداوي.

واختلف العلماء في حكمه على أقوال: فمنعه غلاة الصوفية[(١)]؛ استدلالًا بأنَّ الولاية لا تتم إلا برضى الإنسان بجميع ما نزل به من البلاء، فيجب على المؤمن ترك التداوي اعتصامًا بالله وتوكلًا عليه وثقةً به، وانقطاعًا إليه؛ فكل شيء بقضائه وقدره[(٢)]. قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الحديد:٢٢].

والحق أنَّ من وثق بالله وأيقن أنَّ قضاءه عليه ماضٍ لم يقدح في توكله تعاطي الأسباب، والطبُّ غير قادح في التوكل، وقد تطبب رسول الله ﷺ والسلف الصالح اقتداء بهديه ﷺ[(٣)].

---

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٤/٣٥٩.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٠/١٣٨، ١٧/٢٥٨؛ تحفة الأحوذي: ٦/١٥٣؛ شرح النووي على صحيح مسلم: ١٤/٣٥٩.

(٣) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ٣/٤٤٨.

وذهب جمهور العلماء إلى أنَّ التَّداوي مباح، ولهم في ذلك تفصيل[١]:

فمذهب الحنفيَّة أنَّه مؤكد حتى يداني به الوجوب إذا كان السَّبب المزيل للمرض مقطوعًا به[٢]. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة:١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء:٢٩].

وللأحاديث الآمرة بالتَّداوي، ومنها: حديث أُسَامَة بْنِ شَرِيك قَالَ: قَالَتْ الْأَعْرَابُ: يَا رَسُولَ اللّه، أَلَا نَتَدَاوَى؟ قَالَ: «نَعَمْ يَا عِبَادَ اللّه تَدَاوَوْا؛ فَإِنَّ اللّه لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً -أَوْ قَالَ: دَوَاءً- إِلَّا دَاءً وَاحِدًا». قَالُوا يَا رَسُولَ اللّه، وَمَا هُوَ؟ قَالَ: «الْهَرَمُ»[٣].

وحديث أَبِي الدَّرْدَاءِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّه ﷺ: «إِنَّ اللّه عز وجل أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً؛ فَتَدَاوَوْا، وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ»[٤]. وفيه التقييد بالحلال، فلا يجوز التداوي بالحرام.

ومذهب مالك أنه يستوي فعله وتركه[٥].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٠/١٣٨-١٣٩؛ الآداب الشرعية ٢/٣٤٩-٣٥٠.

(٢) ينظر: الفتاوى الهندية: ٥/٤٣٥.

(٣) رواه الترمذي والبيهقي والحاكم. قَالَ أَبُو عيسَى: ٤/٣٣٦: وَفِي الْبَاب عَن ابْنِ مَسْعُود، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَأَبِي خُزَامَةَ عَنْ أَبِيه، وَابْنِ عَبَّاس وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. وقال الحاكم في المستدرك: ٤/١٩٧: « هذا حديث صحيح الإسنادَ ولم يخرجاه».
الجامع الصحيح: ٤/٣٣٥-٣٣٦، كتاب الطب (٢٩)، باب ما جاء في الدواء والحث عليه (٣)، حديث (٢٠٣٨)؛ السنن الكبرى: ٩/٣٤٣، كتاب الضحايا، جماع أبواب كسب الحجام، باب ما جاء في إباحة التداوي.

(٤) أخرجه أبو داود والبيهقي. قال النووي في المجموع: ٥/١٧٤: «رواه أبو داود في سننه في كتاب الطب بإسناد ضعيف، ولم يضعفه أبو داود. وقد قدمنا أن ما لم يضعّفه فهو عنده إما صحيح أو حسن». قال الشوكاني في نيل الأوطار ٨/٢٢٩: « حديث أبي الدرداء في إسناده إسماعيل بن عياش، قال المنذري: وفيه مقال انتهى. وقد عرفت غير مرة أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وإنما يضعف في الحجازيين، وهو ههنا حدث عن ثعلبة بن مسلم الخثعمي وهو شامي، ذكره ابن حبان في الثقات عن أبي عمران الأنصاري مولى أم الدرداء وقائدها وهو أيضا شامي».
السنن الكبرى: ١٠/٥، كتاب الضحايا، جماع أبواب ما لا يحل أكله وما يجوز للمضطر من الميتة وغير ذلك، باب النهي عن التداوي بما يكون حراما في غير حال الضرورة؛ سنن أبي داود: ٢/٤٠٠، كتاب الطب (٢٢)، باب في الأدوية المكروهة (١١)، حيث (٣٨٧٤).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٠/١٣٨؛ تحفة الأحوذي: ٦/١٥٣؛ أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك: ١٦/٥٢٧؛ التمهيد: ٢/٢٢٧.

وعند الشَّافعيَّة وجمهور السلف يستحب التَّداوي، وفعله أفضل من تركه عند عدم القطع بإفادته. أمَّا لو قُطِع بإفادته فيجب[(١)]. واستدلوا بأنَّه ﷺ تداوى، وبالأحاديث الآمرة بالتَّداوي والدَّالة عليه، ومنها: قوله ﷺ: «مَا أَنْزَلَ اللّه دَاءً إلا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً»[(٢)].

وقوله ﷺ: «لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ؛ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللّه عَزَّ وَجَلَّ»[(٣)]. "وفيه الإشارة إلى أنَّ الشفاء متوقف على الإصابة -بإذن اللّه-، وذلك أنَّ الدَّواء قد يحصل معه مجاوزة الحد في الكيفية أو الكمية فلا ينجح؛ بل ربما أَحْدَثَ داءً آخر"[(٤)].

ومنها: قوله ﷺ: «إنَّ اللّه عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُنْزِلْ دَاءً إلا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ»[(٥)].

وفي هذه النُّصوص إثبات الأسباب، وأن ذلك لا ينافي التوكل على اللّه لمن اعتقد أنها بإذن اللّه وبتقديره، وأنها لا تنجع بذواتها؛ بل بما قدّره اللّه سبحانه وتعالى فيها، وأن الدواء قد ينقلب داء إذا قدّر اللّه ذلك، وإليه الإشارة بقوله في الحديث: «بإذن اللّه» فمدار ذلك كله على تقدير اللّه وإرادته. والسَّعي في التَّداوي والأخذ بالأسباب لا ينافيان التوكل على اللّه؛ كما لا ينافيه دفع الجوع والعطش بالأكل والشرب، وكذلك تجنب المهلكات والدعاء بطلب العافية ودفع المضار، وغير ذلك[(٦)].

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٤/٣٥٩؛ المجموع شرح المهذب: ٥/١٧٥؛ روضة الطالبين ٢/٩٦؛ الآداب الشرعية ٢/٣٤٩-٣٥٠.

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه. الصحيح بشرح ابن حجر: ١١/٢٧٨، كتاب الطب (٧٦)، باب مَا أَنْزَلَ اللّه دَاءً إلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً (١)، حديث (٥٦٧٨).

(٣) رواه مسلم عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٤/٣٥٨-٣٥٩، كتاب السلام (٣٩)، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي (٢٦-٣١)، حديث (٦٩/٢٢٠٤).

(٤) فتح الباري: ١١/٢٧٩.

(٥) رواه أحمد في مسنده: ٢/١٥٠، مسند عبدالله بن مسعود (٢٥)، حديث (٤٢٣٦).

(٦) فتح الباري (بتصرف): ١١/٢٧٩.

ونصَّ الحنابلة على أنَّ التَّداوي مباح وتركه أفضل؛ تفضلًا واختيارًا لما اختار الله، وتسليمًا به(١).

ولحديث النَّبي ﷺ: «يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ. قَالُوا: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَتَطَيَّرُونَ وَلَا يَكْتَوُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»(٢). والمعنى: أنَّ من اعتمد على الله في دفع الدَّاء وترك الكي والرقى توكّلًا على الله ورضاءً وتسليمًا بقضائه، وليس المراد القدح في جواز ذلك لثبوته شرعًا، لكن مقام الرضا والتسليم أعلى من تعاطي الأسباب. ولا فرق بين ما ذُكِر في الحديث من الكي والرقى وسائر أنواع الطب(٣).

والذي تشهد له الأدلة الشَّرعيَّة ومقاصد الشَّريعة مشروعية التَّداوي وجوازه ما دامت الوسائل المستخدمة آمنة ولا تضر بالإنسان، وترد عليه الأحكام التَّكليفية الخمسة: (الوجوب، والنَّدب، والتَّحريم، والكراهة، والإباحة) بحسب الحال. فيجب إذا ترتّب على عدمه هلاك النَّفس بشهادة الأطباء العدول؛ لأنَّ حفظ النَّفس من الضَّرورات الخمس، وكذلك يجب إذا ترتب على تركه ضرر كبير يلحق بالإنسان؛ كتلف عضو من أعضائه، ويجب في حالة كون المرض معديًا؛ لأنَّ التَّداوي في مثل هذه الحالات من وسائل دفع الضَّرر عن النَّفس والغير، ودفع الضَّرر واجب؛ فلا ضرر ولا ضرار. وإذا وجب التَّداوي كما في الحالات المذكورة فيكون تركه حرامًا.

ويُنْدب التَّداوي إذا كان تركه يؤدي إلى ضعف في البدن دون الهلاك أو التَّلف، ويستحب بما يمكن الاستشفاء به حسب الظَّن وليس اليقين، ويُكره

(١) ينظر: كشاف القناع ٧٦/٢؛ والإنصاف ٤٦٣/٢؛ الآداب الشرعية ٣٤٨/٢.

(٢) رواه البخاري ومسلم. صحيح البخاري بشرح ابن حجر: ٣٠٣/١١، كتاب الطب (٧٦)، باب من اكتوى أو كوى غيره، وفضل من لم يكتو (١٧)، حديث (٥٧٠٥)؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ٤٤٨/٣، كتاب الإيمان (١)، باب دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب (٩٤)، حديث (٣٧٢).

(٣) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ٤٤٧/٣–٤٤٨.

إذا كان بفعل يُخاف منه حدوثُ مضاعفاتٍ أشد من العلة المراد إزالتها. وفي ما عدا ذلك فهو مباح مشروع.

وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية وتضمنه قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن حكم التَّداوي[(١)].

وبالنظر إلى الأهداف الدَّاعية للفحص الطِّبي قبل الزَّواج أو بعده نجد أنهَّا وسائل إجرائية للمحافظة على النَّفس والنَّسل بقاءً وصيانةً؛ ولذلك فلا خلاف في مشروعيتها وجوازها من حيث الأصل؛ لأنَّ في ذلك رعاية لمقصدين أساسيين من المقاصد الشَّرعيَّة بدفع المفاسد عنهما ابتداء قبل وقوعها، وإغلاق كافة السُّبل المؤدية إليها، وفي ذلك دفع للضَّرر بقدر الإمكان، والدَّفع أسهل من الرَّفع. ويختلف الحكم في نوازل الاحتياطات الطِّبية وصورها بحسب الحال[(٢)].

الجانب الثَّاني الذي ينبغي اعتباره عند النَّظر في حكم الاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج: ارتباط موضوع العيوب في النكاح بالمسائل المستجدة للاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج؛ لأنَّ من أهداف إجراء هذه الفحوصات كما تقدم معرفة سلامة طرفي عقد الزَّواج قبل العقد أو بعده؛ للمحافظة على عقد الزوجية، وبقاء العلاقة السَّليمة بين الزَّوجين القائمة على المودة والرحمة.

وفي ضوء ذلك سيحكم على المستجدات الفقهيَّة المتفرعة بحسب الحال؛ فقبل عقد الزَّواج سيكون البحث عن مشروعية إتمام العقد في ضوء نتائج الفحص الطِّبي وآثار ذلك، وبعد العقد فالبحث يكون إمَّا عن حق الطَّلاق أو الفسخ، وفقًا للشروط التي ذكرها الفقهاء لذلك.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٢/١٨؛ إذن المريض وعلاج الحالات الميؤوس منها، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السابعة، العدد السابع: ٣/٥٧٠-٥٧٣؛ المرجع السابق، قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (٧/٥/٦٩) بشأن العلاج الطبي، الدورة السابعة بجدة بالمملكة العربية السعودية من ٧-١٢/١١/١٤١٢هـ الموافق ٩-١٤/٥/١٩٩٢م، العدد السابع: ٣/ ٧٣١-٧٣٤.

(٢) ينظر: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: ١٧٣.

وجميع المسائل المتفرعة عن ذلك ترتبط بموضوع العيوب في النكاح؛ ومن ذلك: مشروعية إصدار تشريع يمنع الخاطبين من إتمام الزَّواج بناء على نتائج الفحص الطِّبي.

إنَّ بيان الحكم الشَّرعي في هذه النَّازلة يُبْنى على الموازنة بين المصالح والمفاسد في ضوء الدِّراسات الطِّبية الحديثة للأمراض الوراثيَّة والمعدية، والدِّراسات والإحصائيات التي تبين انتشار أمراض وراثية أو معدية في منطقة ما، ممَّا يستلزم حكمًا خاصًّا.

وتعد هذه النَّازلة من الصُّور المعاصرة لمسألة ذكرها فقهاء السَّلف، وهي: حق الولي في منع موليته من الزَّواج بمعيب إذا كان العيب يتعدى ضرره إليها وإلى نسلها؛ كما لو كان مصابًا بالبرص(١)، أو الجذام(٢)، ونحوهما(٣).

ومنها: الإجبار على إجراء الفحص بعد الزَّواج، فيما لو ادّعى أحد الزَّوجين إصابة الآخر بمرض وتضرر وطالب بفسخ العقد؛ فيُجبر الطرف المصاب من قبل الجهة القضائية على إجراء الفحص الطِّبي، وفق الإجراءات

---

(١) البَرَصُ (المهَقُ): مرض وراثي ينتج عن خلل في إنتاج صبغة الميلانين في الجلد، والشعر، والعيون. بسبب حدوث اختلال وظيفي للخلايا المنتجة للميلانين، ويظهر على جلد الإنسان في صورة بقع دائرية أو بيضاوية أو متعرجة، محددة المعالم بحواف داكنة اللون. وله أنواع، من أهمها: النوع البصري الجلدي، والمهق البصري، والمهق المرافق لغيره من الاضطرابات الأخرى. ويكون معظم الأشخاص المصابين بالمهق حساسين تجاه التعرض للشمس، وهم أكثر عُرضَةً للإصابة بسرطان الجلد. لمزيد من التفصيل. ينظر: موسوعة الملك عبدالله للمحتوى الصحي، تاريخ الاطلاع ١٠/٤/١٤٣٧هـ: http://www.kaa-he.org/health/ar/816-%D8%A7%D8%B6%D8%D8%A8%D8%A7%D8%AA-%D8%AA%D8%B5%D8%A8%D8B7%D8%B1%D8%A7%%BA-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%84%D8%AF/all.html

أطفال الخليج ذوي الاحتياجات الخاصة، تاريخ الاطلاع ١٠/٤/١٤٣٧هـ: http://www.gulfkids.com/ar/index.php?action=show_res&r_id=73&topic_id=1982

(٢) الجذام: مرض التهابي مزمن يصيب الجلد والأعصاب والأغشية المخاطية، وينشأ عن نوع من البكتريا العضوية التي تتطفل على الأعصاب الطرفية والأغشية المخاطية في الأنف والجلد. وتتمثل أعراضه في: فقد الإحساس في بعض مناطق الجلد التي يفتح لونها، وقد يفقد المريض الإحساس بالمناطق الطرفية، وحصول تقرحات بها. ينظر: معجم المصطلحات الطبية: ١٠٧-١٠٨؛ موسوعة صحة العائلة: ٥٨٣.

(٣) ينظر: البحر الرائق: ٣/٢٣٦؛ الإشراف، للقاضي عبدالوهاب: ٢/٦٩٦؛ الحاوي الكبير: ١١/٤٧٦-٤٧٧؛ المغني على مختصر الخرقي: ٧/٣٧٨؛ الروض المربع (مع حاشية النجدي): ٦/ ٣٤٧-٣٤٨.

المعمول بها في قضايا الفسخ؛ لتقييم الضَّرر الحاصل، ومعرفة مدى انطباق شروط العيب الذي يُفسخ به النكاح، وإصدار الحكم بناء على النتائج[١].

وكما هو مقرر ومعروف فقد تحدَّث فقهاء السَّلف -رحمهم الله- في مختلف المذاهب الفقهيَّة عن العيوب الموجبة لفسخ عقد الزَّواج. والحديث هنا ليس عن هذا الموضوع أو بيان العيوب المتفق عليها والمختلف فيها قديمًا[٢]، وإنَّما المقصود منه بيان أنَّ ما ذكره فقهاء السَّلف من حق الفسخ في عقد الزَّواج عند إصابة الطَّرف الآخر بمرض معين، أو ظهور عيب يستدعي البحث مرة أخرى في ضوء تطور علم الطِّب. فكثير من الأمراض والعيوب أصبح له علاج في الوقت الرَّاهن، وانتفت الأسباب الدَّاعية إلى الفسخ بموجبها. كما ظهرت أمراض لم تكن معروفة سابقًا؛ بعضها يدخل تحت قواعد العيوب الموجبة للفسخ، والبعض الآخر يخرج عن هذا النِّطاق.

وعليه؛ ينبغي استكمال ما بدأه السَّلف بدراسة طبية فقهية جامعة، تثمر عن بيان وافٍ للعيوب والأمراض المعدية أو الوراثيَّة، التي إذا ثبت إصابة أحد الزَّوجين بها أو حمله لها بعد العقد فإنَّه يحق للطرف الآخر المطالبة بفسخ العقد.

كما ينبغي الاستفادة من الدِّراسات المعاصرة في مجال الهندسة الوراثيَّة، وما يتفرع عنها؛ كالاختبار الجيني؛ لارتباطها بتحديد الأمراض الوراثيَّة. وهي جزء رئيسي في الموضوع.

ومن ثمَّ توضع الضَّوابط والشُّروط التي تخرّج عليها صور هذه النَّازلة،

(١) ينظر: التفريق بين الزوجين بحكم القاضي ٥٠-٦٠؛ العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح، مجلة الشريعة والقانون، العدد ٢٣: ١/ ٣٨٤ - ٤٠٨.

(٢) ينظر خلاف الفقهاء في المسألة في: التجريد: ٩/٤٥٧٨-٤٥٨٨؛ بدائع الصنائع: ٢/٣٢٢ -٣٢٨؛ الذخيرة: ٤/٤١٩-٤٣٤؛ نهاية المطلب: ١٢/٤٠٨-٤١١؛ مغني المحتاج: ٣/٢٠٣؛ الإشراف، لابن المنذر: ١/٦١-٦٢؛ حلية العلماء: ٦/٤٠٣-٤٠٥؛ كشاف القناع: ٥/١٠٥-١١١؛ المغني على مختصر الخرقي: ٧/٦٠٣؛ زاد المعاد: ٥/١٦٥-١٦٧.

في ضوء الدِّراسات الطِّبية للعيوب والأمراض التي تؤثر في إثبات حق الفسخ في عقد الزَّواج.

وأيضًا ينبغي أنْ تُضمَّن الدِّراسة الجانب القضائي للإجراءات القضائية المعمول بها في قضايا الفسخ بالعيب، والمأمول منها في ضوء المستجدات.

ويُشار هنا إلى إجراءات الفسخ بالعيب وفقًا للنظام المعمول به في محاكم المملكة العربية السعودية، بناءً على أنَّ غالب دعاوى العيوب تُرفع من قِبَل الزَّوجة؛ لأنَّ الزَّوج إذا رأى عيبًا فإنَّه يطلّق، ولو رفع الزَّوج دعوى في ذلك من أجل إعادة المهر سُمِعت دعواه.

والإجراءات المتبعة؛ هي:

١. اللُّجوء إلى المحكمة المختصة، وهي محكمة الأحوال الشخصية.

٢. تعبئة نموذج صحيفة الدَّعوى. ويمكن الحصول عليه عن طريق قسم صحائف الدَّعوى في المحكمة، أو عن طريق موقع الوزارة على الإنترنت.

٣. أخْذ موعد عن طريق قسم الإحالات والمواعيد بالمحكمة.

٤. الحضور في الموعد المحدد، وتقديم الدَّعوى مكتوبةً أو مشافهةً.

٥. تُضبط الدعوى، ويُسأل المدعى عليه الجواب بعد أن يصادق على الزَّوجية، وله حالتان:

أ. أنْ يصادق على وجود العيب؛ فحينئذٍ يطلب منه القاضي أنْ يطلّق. فإنْ طلق وإلا فُسِخ النِّكاح.

ب. أنْ يُنكر وجود العيب؛ وحينئذ تُتبَّع الإجراءات التالية:

- يقوم القاضي بالكتابة إلى إحدى المستشفيات الحكومية، من

أجل الإفادة عن العيب، بموجب تقرير طبي موقع من طبيبين مسلمين أو أكثر.

- يدون القاضي التَّقرير ثم يعرضه على الزَّوجين، فإنْ صادقا عليه يطلب القاضي من الزَّوج أنْ يطلّق، فإنْ طلق وإلا فُسِخ النِّكاح.
- فإنْ لم يصادقا على التَّقرير أو أحدهما؛ فيحكم القاضي بالفسخ[(١)].

وقد تناولت الدِّراسات المعاصرة بعض جوانب هذا الموضوع؛ ومن ذلك:

- الأحكام المتعلقة بمريض الإيدز، الذي يعد من الأمراض الموجبة لفسخ عقد الزَّواج[(٢)].
- بيان حكم بعض الأمراض المتعلقة بالجهاز التناسلي، وهي كثيرة، ويختلف الحكم فيها حسب نوع المرض وتأثيره[(٣)].
- فسخ عقد الزَّواج، وانفصال الزوجين عن بعضهما بسبب الإصابة بمرض وراثي[(٤)].
- أثر الأمراض المعدية في الفُرقة بين الزَّوجين[(٥)].

(١) موقع (محامو المملكة)، موسوعة الأنظمة السعودية، الملف الصحفي: الإثنين ٢٦/١٠/١٤٣٤هـ، المقصود بقضايا الفسخ، جريدة الرياض - الاثنين ٢٦ شوال ١٤٣٤ هـ. الموافق ٢ سبتمبر ٢٠١٣ العدد (١٦٥٠٦): http://www.mohamoon-ksa.com/default.aspx?action=PREVIEW_CONTENT&id=158141&TreeTypeID=4&NodeID=154551&FullPath=13737,154548,154551

(٢) ينظر: الأحكام المتعلقة بمريض الإيدز، أ. د. عبدالفتاح محمود إدريس، مجلة الشريعة والقانون، العدد ٢٤: ١/٢٢٦؛ دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، الأحكام الشرعية المتعلقة بمرض الإيدز، أ. د. عمر سليمان الأشقر: ١/٤٠.

(٣) ينظر: الفسخ القضائي بعيوب الزوجين في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية السوري، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٤، العدد الأول: ٥٦٦-٥٧٠.

(٤) ينظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، موقف الإسلام من الأمراض الوراثيَّة: ١/٣٣٨؛ حكم التفريق بين الزوجين للعيوب لا سيما الوراثيَّة: ١٢٩-١٣٣.

(٥) ينظر: دراسة أثر الأمراض المعدية في الفرقة بين الزوجين، للأستاذ الدكتور عبدالله بن محمد بن أحمد الطيار.

- قول أهل الخبرة في إثبات فسخ النكاح بسبب العيب[1].

والخلاصة:

أنّ الطّبّ والشّرع يقفان موقفًا واحدًا من موضوع الأمراض الوراثيّة أو المعدية؛ حرصًا على سلامة الإنسان. وكلاهما يؤكّد ضرورة اعتبار الأخطار الطِّبية الحتميّة في حال وقع الزَّواج وكان أحد الطّرفين يحمل المرض، أو أصيب به بعد العقد. وقد يصل الأمر إلى حدّ الحقّ في فسخ الزَّواج وبطلانه إذا تأكّدت حتميّة الضّرر على أحد الزّوجين، أو على الأولاد.

المطلب الثَّالث
القواعد والضَّوابط الرَّئيسية
التي تتخرج عليها نوازل الاحتياطات الطِّبية للزَّواج

إن الحكم الشَّرعي على النَّوازل الفقهيَّة للاحتياطات الطِّبية للزَّواج تحكمه قواعد وضوابط شرعيَّة، ينبغي على المجتهد مراعاتها عند استخراج الحكم الفقهي للنَّازلة، وما يتفرع عليها من صور. ويتضمن هذا المطلب جمعًا لجملة من القواعد والضَّوابط الفقهيَّة المؤثرة في أحكام النَّوازل والمستجدات الفقهيَّة للاحتياطات الطِّبية للزَّواج، ونماذج لما يتخرج عليها من فروع فقهية، مدعمة بقرارات المجامع والنَّدوات الفقهيَّة.

أولًا: القواعد الفقهيّة الخمس الكبرى.

تعدُّ القواعد الفقهية الكبرى أمهات القواعد في الفقه الإسلامي؛ لكونها ترجع إليها كل أحكام الفقه، وتتناول الدِّراسة عرضًا لهذه القواعد، ونماذج لما يتخرج عليها من تطبيقات فقهية لموضوع الدِّراسة؛ وذلك على النحو التالي:

(١) ينظر: قول الخبير وحجيته في إثبات العيب الموجب لفسخ النكاح: ٢١-٢٥.

القاعدة الأولى: (الأمور بمقاصدها)[1].

والمعنى الإجمالي للقاعدة: أنَّ أعمال العباد وتصرفاتهم معتبرة بالنية، "فالحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى المقصود من ذلك الأمر"[2].

ومستند هذه القاعدة: قول النبي ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّات، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى؛ فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِه، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِه، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُه لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»[3]. يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: "المعنى الذي دل عليه هذا الحديث أصل عظيم من أصول الدين؛ بل هو أصل كل عمل"[4]. لأنَّ تقدير صحة أعمال المكلف القولية والفعلية واعتبار قبولها بالنيات، فحظُّ العامل من عمله نيته، فإن كانت صالحة فعمله صالح وله أجره، وإن كانت فاسدة فعمله فاسد وعليه وزره[5]. وهذه القاعدة نصٌّ على إبطال الحِيَل، فكل من يتحايل على الحق بإسقاط واجب أو تحليل حرام بعملٍ ظاهره الصِّحة، فعمله مردود؛ لأنَّ الأمور بمقاصدها.

ومن تطبيقاتها: أنَّ الأصل مشروعية مباشرة الطبيب لبدن المريض بالمعالجة، وإجراء الفحوصات الطِّبية حسب الحالة؛ لجلب مصلحة السَّلامة والعافية وكل مصلحة مباحة، ودرء مفسدة الأوجاع والأسقام. فإن

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٢٧؛ مجلة الأحكام العدلية (م: ٢): ١٧/١؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ٣٧/١؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨.

(٢) مجلة الأحكام العدلية (م: ٢): ١٧/١. وينظر: المدخل الفقهي العام: ٩٦٥/٢-٩٦٦؛ شرح القواعد الفقهية، للزرقا: ٤٧؛ القواعد الكلية والضوابط الفقهية، لشبير: ٩٦-٩٧.

(٣) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ. صحيح البخاري بشرح ابن حجر: ١٥/١، كتاب بدء الوحي (١)، بَاب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١)، حديث (١)، ٤٢٨/١٣، كتاب الأيمان والنذور (٨٣)، باب النية في الأيمان (٢٣)، حديث (٦٦٨٩)؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ٤٧/١٢-٤٨، كتاب الإمارة (٣٣)، باب قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنية» (٤٥)، حديث: (١٥٥/١٩٠٧).

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٤٩/١٨.

(٥) ينظر: جامع العلوم والحكم: ٩؛ إعلام الموقعين: ١٥٢/٤.

كان مقصود الطبيب مخالفًا لذلك فلا يحل له القيام بالإجراء الطِّبي؛ لأنَّ الأمور بمقاصدها. وكذلك إن كان الإجراء الطِّبي غير مأذون به شرعًا(١).

ولذلك يحرم على الطبيب عند الاستشارة الوراثيَّة إجراء أي فحوصات طبية للزَّوجين من غير حاجة ولا ضرورة طبية تتطلبها الحالة؛ بل يكون القصد منها الاستغلال المادي واستنزاف الأموال. وفي حال قيامه بذلك وترتب ضرر مادي أو جسدي على الزَّوجين أو أحدهما فإنَّه يترتب على فعله الضَّمان المالي، والعقوبة التَّعزيرية التي تقررها الجهة القضائية، بموجب التقرير المقدم من اللجنة الطِّبية الشَّرعية المتخصصة في التَّحقُّق من سلامة الإجراءات الطِّبية بالنسبة للمخالفات الطِّبية، أو اللجنة القضائية بالنسبة للمخالفات غير الطبية؛ كالمخالفات الإدارية والمالية.

ونظام ممارسة المهن الصِّحية ولائحته التَّنفيذية بالمملكة العربية السعودية، والصَّادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٥٩) وتاريخ ١٤٢٦/١١/٤هـ في فصله الرَّابع بعنوان: "التحقيق والمحاكمة" قد تضمن كافة إجراءات وضمانات التَّحقيق والمحاكمة في قضايا الأخطاء الطِّبية(٢).

ونَصَّ الميثاق الإسلامي العالمي للأخلاقيات الطِّبية والصِّحية(٣) في المادة (٥) من الباب الأول: أنَّ « على الطَّبيب أن يحرص على إجراء الفحوص الطِّبية اللازمة للمريض، دون إضافة فحوص لا تتطلبها حاله المرضية، وعليه أن يبني كل إجراءاته التَّشخيصية والعلاجيَّة على أفضل ما يمكن من البيانات، وأنْ يمتنع عن استخدام طرق تشخيصية أو علاجيَّة غير معتمدة

(١) ينظر: مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون: ١١.

(٢) ينظر: هيئة الخبراء لمجلس الوزراء بالمملكة العربية السعودية، نظام مزاولة المهن الصِّحية: https://www.boe.gov.sa/ViewSystemDetails.aspx?lang=ar&SystemID=164&VersionID=178؛ البوابة الإلكترونية لوزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية، اللوائح التنفيذية للرخص الطِّبية: http://www.moh.gov.sa/Ministry/Forms/Licenses/Executive/Pages/default.aspx

(٣) قامت المنظمة الإسلامية للعلوم الطِّبية بالتنسيق مع منظمة الصحة العالمية ومنظمات أخرى بإصدار الميثاق الإسلامي العالمي للأخلاقيات الطِّبية والصِّحية.

أو غير متعارف عليها، أو غير معترف بها علميًّا. كما أنَّ عليه أنْ يقتصر في وصف الدَّواء أو إجراء العمليات الجراحية على ما تتطلبه حالة المريض»[١].

القاعدة الثَّانية: (الضَّرر يزال)[٢].

"وحاصلها يرجع إلى تحصيل المصالح أو تقريرها، بدفع المفاسد، واحتمال أخف المفسدتين؛ لدفع أعظمهما"[٣]. وترتبط هذه القاعدة بقواعد مقيدة لها ومتفرعة عنها، ومنها: قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد، وقاعدة الضَّرورة الشَّرعيَّة وسيأتي بيانها، ووجه ارتباطها بموضوع الدِّراسة[٤].

ومستند هذه القاعدة: النُّصوص الدالة على النَّهي عن الضَّرر والمضارّة ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ﴾ [البقرة:٢٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ [البقرة:٢٣٣].

ومن السُّنة: حديث النَّبي ﷺ: «لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ»[٥]. والحديث نَصٌّ في عدم جواز إلحاق الضَّرر بالنَّفس أو الإضرار بالغير أو الإضرار بالمجتمع،

(١) جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان: https://www1.umn.edu/humanrts/arabic/Islamic-Code-Ethics-Cover-2004.html

(٢) مجلة الأحكام العدلية (م: ٢٠): ١/ ٣٣؛ الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٥؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/ ١٢٠؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٦.

(٣) المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/ ١٢٥.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٥-٩٢؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي ٨٤-٨٩. وينظر من هذه الدراسة: الفقرة الثانية: قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد، والقاعدة الأولى من القواعد المتفرعة: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات.

(٥) أخرجه الحاكم، والدارقطني، والبيهقي، وابن ماجة.
قال الحاكم في المستدرك: ٢/ ٥٨: « هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه «.
السنن الكبرى: ٦/ ٦٩، كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار؛ سنن الدَّارقطني: ٤/ ٢٢٨، كتاب الأقضية، حديث (٨٦)؛ سنن ابن ماجة: ٢/ ٧٨٤، كتاب الأحكام (١٣)، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره (١٧)، حديث (٢٣٤١). وينظر: الهداية في تخريج أحاديث البداية: ٨/ ١٠-١٤.

بأي وسيلة. ومن نص هذا الحديث النبوي استُخرِجت القاعدة الفقهية: «لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ»[(١)].

وقاعدة إزالة الضَّرر وعدم إيقاعه يُبنى عليها كثير من أبواب الفقه، ومسائل لا تُعدُّ[(٢)]، ومنها: النَّوازل والمستجدات للاحتياطات الطِّبية للزواج. ووجه الارتباط: أنَّ الأمراض المعدية والوراثيَّة يترتب على وقوعها أضرار، وهناك وسائل طبية للحدِّ منها قبل وقوعها، تتمثل في الاحتياطات الطِّبية للزواج؛ فيلزم اتخاذ هذه الإجراءات؛ لدفع الضَّرر بقدر الإمكان قبل وقوعه، فإذا وقع الضَّرر فلا بد من إزالته ورفعه بالكلية بالوسائل الممكنة، أو تخفيف آثاره بقدر الإمكان. وأيضًا فإن لهذا المبدأ في المجال الطِّبي أهميةً حيث يُمنع الطبيب وغيره من أرباب المهن الصِّحية من تعريض المريض إلى أي إجراء تشخيصي أو علاجي، يكون من شأنه تعريض المريض للخطر أو الضرر[(٣)].

ومن تطبيقاتها: جواز فسْخ النِّكاح لكلا الزوجين بكل عيبٍ يمنع من الاستمتاع المقصود بالنِّكاح؛ لما في المقام على ذلك من الضَّرر اللازم، وعدم تحقق مقاصد النكاح التي شرع لها؛ لا سيما في جانب المرأة؛ حيث لا تتمكّن من الطَّلاق[(٤)].

وعليه؛ فلا يجوز فسْخ النِّكاح بسبب الإصابة بالمرض الوراثي إذا كان هذا المرض لا يمنع من استمرار الحياة الزَّوجية، وحصول الاستمتاع المقصود بالنكاح. أمَّا إذا كان المرض يمنع من ذلك فيجوز فسْخ عقد النكاح؛ لإزالة الضَّرر[(٥)]. وأيضًا إذا حصلت النُّفْرة بين الزَّوجين، أو لم تتحقق المقاصد التي

(١) مجلة الأحكام العدلية (م: ١٩): ٣٢/١؛ الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٥؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١٢٠/١؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٦.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٥؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١٢٢/١-١٣٧.

(٣) ينظر: القواعد الكلية والضوابط الفقهية، لشبير: ١٦٥؛ الموسوعة الطِّبية الفقهية والنَّوازل المعاصرة: ١٥٣/١، ١٥٤.

(٤) ينظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١٢٢/١-١٢٣؛ نهاية المطلب: ٤٠٩/١٢.

(٥) ينظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، موقف الإسلام من الأمراض الوراثيَّة: ٣٣٨/١.

شُرع لها النكاح؛ لأنَّ العيوب والأمراض التي يُفْسَخ بها عقد النكاح غير محصورة على الراجح؛ بل كل ما تتحقق فيه علل التفريق، من: العدوى، والتنفير، وتعدي النجاسة، وفقدان مقاصد النكاح موجب للمطالبة بحق الفسْخ لكلا الزوجين. يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: "والقياس: أنَّ كل عيب ينفّر الزَّوج الآخر منه، ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة يوجب الخيار"[1].

وينبغي مراعاة شروط الفسخ للعيب؛ من عدم معرفة من له الخيار بعيب الآخر وقت العقد أو قبله، وعدم رضاه بالعيب بعد علمه به بعد العقد صراحة أو دلالة؛ لأن الرضا بالعيب مُسْقط لحق الخيار[2].

ومنها: ثبوت حق فَسْخ عقد النكاح للطرف السَّليم من الزَّوجين إن كان الطرف الآخر مصابًا بمرض مزمن أو مُعْد؛ والمسوِّغ لفسخ العقد: عدم القدرة على التخلّص من المرض، بتقرير من أهل الاختصاص من الأطباء. ويندرج في هذا الحكم من الأمراض المزمنة العصرية: الإيدز (متلازمة نقص المناعة المكتسب)؛ لتحقُّق علة الحكم بوجود النُّفرة والضَّرر؛ بسبب العدوى بالمباشرة والاختلاط. فمخالطة المريض مرضًا معديًا بالأصحاء توجب -بقدر الله تعالى ومشيئته- تعدي المرض منه إليهم. وها هنا يتعدى الضَّرر؛ لأنَّ المريض بالإيدز يُعدُّ من الأمراض الخطيرة المعدية، حتى إنَّه قد يستوجب الأمر في بعض الحالات وضْع المريض في الحجر الصِّحي؛ منعًا للضَّرر. وفي الحديث: «لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحّ»[3].

(١) زاد المعاد: ١٦٦/٥.

(٢) ينظر: المبسوط: ١٠٢/٥-١٠٤؛ الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه: ٢٧٧/٢؛ مغني المحتاج: ٢٠٢/٣-٢٠٣؛ روضة الطالبين: ١٧٦/٧-١٧٩؛ رؤوس المسائل الخلافية: ١٠٨/٤-١٠٩؛ كشاف القناع: ١١١/٥-١١٢؛ التفريق بين الزوجين بحكم القاضي: ٤٦-٤٩.

(٣) متفق عليه. الصحيح بشرح ابن حجر: ٤٠٧/١١، ٤١٠، كتاب الطب (٧٦)، باب لا هامة (٥٣)، حديث (٥٧٧١)، باب لا عدوى (٥٤)، حديث (٥٧٧٤)؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ٣٧٩/١٣، كتاب السلام (٣٩)، بَاب لا عَدْوَى وَلا طِيَرَةَ وَلا هَامَةَ وَلا صَفَرَ وَلا نَوْءَ وَلا غُولَ، وَلا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ (٣٣)، حديث (١٠٤، ١٠٥/٢٢٢١).

كما أنَّ الإصابة بهذا المرض توجب عدم تمكُّن الطرف السليم من الاستمتاع بحقه في المعاشرة الزوجية؛ حفظًا لنفسه وصيانة لها؛ فيلزم من هذا ثبوت حقه في فسخ العقد لإزالة الضَّرر، ودفع الضَّرر الأشد بالضَّرر الأخف.

وفي حال اتخاذ الزوجين القرار بالاستمرار في حياتهما الزوجية يسقط حق الزَّوج المصاب بمرض الإيدز في الاستمتاع بزوجته، ولها حق الامتناع عن تمكينه من نفسها بعد علمها بإصابته أو حمله للمرض. وكذلك يسقط حق الزَّوجة المصابة بالمرض في الاستمتاع بالزَّوج، وله حق الامتناع عن المعاشرة الزوجية؛ لأنَّ الاتصال الجنسي وسيلة رئيسية لانتقال المرض إلى الطرف السليم؛ ولا ضرر ولا ضرار.

وهذا ما قررته الندوة الفقهية الطِّبية السابعة المنعقدة حول الإيدز ومشكلات، التي نظمتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطِّبية، بالاشتراك مع مجمع الفقه الإسلامي، ومنظمة الصحة العالمية، ووزارة الصحة الكويتية[١]. وهو ما تضمّنه قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره التاسع بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة، من ١- ٦/١١/١٤١٥هـ، الموافق ١-٦/٤/١٩٩٥م[٢].

القاعدة الثَّالثة: العادة محكّمة[٣].

تعبّر هذه القاعدة عن مكانة العُرف في التشريع الإسلامي، حيث يُستَندُ إليه في إثبات الحكم الشَّرعي في كثير من المسائل الفقهية. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ فمن ذلك: سنُّ الحيض، والبلوغ، وأقل الحيض والنِّفاس والطهر،

(١) ينظر: الإيدز ومشكلاته الاجتماعية والفقهية: ٧٣، ٩٧ -١٠٤؛ رؤية إسلامية للمشكلات الاجتماعية لمرض الإيدز، ملخص لأعمال الندوة الطبية الفقهية السابعة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطِّبية بالكويت، مجلة مجمع الفقه الإسلامي: العدد التاسع: ٤/٥٥٨-٥٦٠؛ دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، الأحكام الشرعية المتعلقة بمريض الإيدز: ١/٦٣-٦٤؛ نقص المناعة المكتسبة الإيدز: أحكامه وعلاقة المريض الأسرية والاجتماعية: ٣٥-٣٧.

(٢) ينظر قرار رقم: ٩٤/٧/د٩: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع: ٤/٦٩٥-٦٩٨.

(٣) مجلة الأحكام العدلية (م: ٣٦): ١/٤٠؛ الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٩٣؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٩.

وغالبها وأكثرها، والأفعال المنافية للصلاة، والنَّجاسات المعفوُّ عن قليلها، وفي قبول القاضي الهدية ممن له عادة، وغيرها كثير(١).

والمعنى العام للقاعدة: أنَّ العادة عامّة كانت أو خاصّة تُجعل حَكَمًا لإثبات حكم شرعي لم يُنصّ على خلافه بخصوصه؛ فإذا ورد النَّص عمل بموجبه. ولا يجوز ترك النَّص والعمل بالعادة؛ لأنَّه ليس للعادة حق تغيير النصوص. والنَّص أقوى من العرف؛ لأنَّ العرف قد يكون مستندًا على باطل(٢).

ومستند هذه القاعدة: النُّصوص الدالة على اعتبار العرف والعادة، ومنها: قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩﴾ [الأعراف:١٩٩]، وهي نَصٌّ لاعتبار العرف، وأصل لهذه القاعدة. يقول الإمام القرافي: "فكل ما شهد به العادة قُضِي به؛ لظاهر هذه الآية"(٣).

ومنها: قوله ﷺ: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد»(٤)، وفيه دليل على اعتبار ما المسلمون عليه: إمَّا من جهة الأمر الشَّرعي، أو من جهة العادة المستقرة؛ لعموم قوله ﷺ: «ليس عليه أمرنا»(٥).

وقول ابن مسعود: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّه حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْهُ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّه سَيِّئٌ»(٦). وعَدَّ كثير من العلماء هذا الأثر أصلًا لقاعدة "العادة محكمة"(٧).

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٩٣؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٩٠؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/١٤٠-١٤٥.

(٢) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية: ١/٤٠؛ شرح القواعد الفقهية، للزرقا: ٢١٩.

(٣) الفروق: ٣/١٤٩.

(٤) متفق عليه. صحيح البخاري بشرح ابن حجر: ٥/٦٤٠، كتاب الصلح (٥٣)، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٥)، حديث (٢٦٩٧)؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ١١/٣٨٠، كتاب الأقضية (٣٠)، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (٨)، حديث (١٨/١٧١٨).

(٥) المجموع المذهب في قواعد المذهب (بتصرف): ١/١٤٠.

(٦) جزء من حديث موقوف على عبدالله بن مسعود رواه الإمام أحمد في مسنده: ٢/١٦، مسند عبدالله بن مسعود (٢٥)، حديث (٣٦٠٠). قال البنا في بلوغ الأماني: ٢٢/١٧٠: " إسناده صحيح، وهو موقوف على ابن مسعود ". وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: ١/١٨٣: " رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير، ورجاله موثقون ".

(٧) ينظر: المبسوط: ١٢/٤٥؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٩.

واستنادًا على هذه القاعدة وما يتفرع عليها من قواعد فإنَّ للعرف مجالًا واسعًا في بناء الأحكام وتجديدها؛ لتجدُّدِه وتطوُّره. فكل ما ورد به الشَّرع مطلقًا من غير تقييد، أو تحديد أو تقدير فالعُرف فيه محكَّم إذا تحققت شروط اعتباره[(١)].

ومن تطبيقاتها: أنَّ لجوء الزوجين إلى الاستشارة الوراثيَّة يعتبر إذنًا منهما للطبيب بإجراء الفحوصات الطِّبية التي يقررها حسب الحالة؛ لأنَّ فعلهما يدل على الرِّضا والموافقة، وذلك كاف لحصول الإذن، ما لم يصرحا بخلافه؛ إذ «لا عبرة للدلالة في مقابل التَّصريح»[(٢)]؛ لأنَّ دلالة الحال في مقابل التَّصريح ضعيفة، فلا تعتبر إذا كان التَّصريح بخلافها عند تعارضهما قبل ترتُّب حكم مستند على الدلالة[(٣)]. إلا أنَّ بعض الإجراءات الطِّبية تتطلب في العرف الطِّبي إذنًا خاصًّا من المريض غير الإذن المطلق بالعلاج، وهذا يحتمّ ضرورة أخْذ الإذن من المريض لمثل هذه الإجراءات الطِّبية، لأنَّ العادة محكّمة.

وعلى هذا إن نتج عن فعل الطبيب الموافق لأصول المهنة النَّظرية والعملية مضاعفات أدت إلى تلف أو أذى، فلا ضمان؛ لأنَّ العادة محكمة[(٤)].

القاعدة الرابعة: (المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ)[(٥)].

وهي أصل عظيم يتفرع عليه كل رُخص الشَّرع وتخفيفاته؛ تحقيقًا لمقصد أساس من المقاصد الشَّرعيَّة؛ وهو: رفع الحرج عن المكلفين. ولذلك

(١) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية: ٤٠/١؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١٤٠/١-١٤١؛ شرح القواعد الفقهية، للزرقا: ٢١٩-٢٢٠؛ القواعد الكلية والضوابط الفقهية، لشبير: ٢٢٩، ٢٣٣.
(٢) مجلة الأحكام العدلية (م: ١٣): ٢٨/١.
(٣) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام: ٢٨/١.
(٤) ينظر: الموسوعة الطبية الفقهية والنَّوازل المعاصرة: ١٧٢/١.
(٥) مجلة الأحكام العدلية (م: ١٧): ٣١/١؛ الأشباه والنَّظائر، لابن نجيم: ٧٥؛ القواعد، للحصني: ٣٠٨/١؛ الأشباه والنَّظائر، للسيوطي: ٧٦؛ جامع شروح القواعد الفقهية: ١٠٤.

جاءت الأحكام الشَّرعية معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد، سواء كانت المصلحة ضروريةً، أو حاجيةً، أو تحسينية.

ومعناها العام: أنَّ الأصل العمل بالحكم الشَّرعي وتطبيقه وفق أمر الشارع، ويشترط لذلك الاستطاعة والقدرة على التطبيق. فإذا تعذر ذلك على المكلف بعجزه، ووقوعه في حرج ومشقة خارجة عن المعتاد فإنَّ الأمر يُرْفع؛ إمَّا كليًّا بانتفاء أسبابه، أو جزئيًّا بالتخفيف. وبعبارة أخرى يجب التوسيع وقت الضيق للأحكام التي ينشأ عن تطبيقها حرج على المكلف -في جسمه أو عقله، أو ماله، أو حاله- بما له قدرة عليه، دون عسر أو حرج، ما لم يوجد نص يعارض ذلك. أمَّا إذا وُجِد النَّص فلا يجوز مخالفته بداعي المشقة[1].

ومما يُستدل به لهذه القاعدة: نصوص الكتاب والسُّنة الدَّالة على رفع الحرج. ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، وقال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦]. فهذه الآيات وغيرها تدل بعموم معناها على هذا الأصل؛ فأحكام الشَّريعة مبنية على رفْع الحرج، وعدم التَّكليف بما لا يطاق[2].

ومن السُّنة: النُّصوص الدالة على السماحة والتيسير في الدين، ومنها: قول النَّبي ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا

(١) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية: ١/٣١ -٣٢؛ الموافقات: ٢/١٠٤؛ جامع شروح القواعد الفقهية: ٤٣-٤٤، ١٠٤-١٠٥؛ شرح القواعد الفقهية، للزرقا: ١٥٧؛ الوجيز في إيضاح قواعد الفقه: ٢١٨.

(٢) ينظر: الأشباه والنَّظائر، لابن نجيم: ٧٥؛ الموافقات ٢/٩٣؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/٩٩؛ جامع شروح القواعد الفقهية: ١٠٤.

وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ[1] وَالرَّوْحَةِ[2] وَشَيْءٍ مِن الدُّلْجَةِ[3]»[4].

يقول ابن حجر: "ولأنَّ عمل الليل أشق من عمل النهار. وهذه الأوقات أطيب أوقات المسافر. وكأنَّه ﷺ خاطب مسافرًا إلى مقصد فنبهه على أوقات نشاطه؛ لأنَّ المسافر إذا سافر الليل والنهار جميعًا عجز وانقطع، وإذا تحرّى السَّير في هذه الأوقات المنشطة أمكنته المداومة من غير مشقة. وحسن هذه الاستعارة: أنَّ الدُّنيا في الحقيقة دار نقلة إلى الآخرة، وأنَّ هذه الأوقات بخصوصها أروح ما يكون فيها البدن للعبادة"[5].

وترتبط قاعدة: (المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ) بعلاقة قوية بالمسائل الطِّبية، ومنها النَّوازل الفقهية للاحتياطات الطِّبية للزواج. ووجه ذلك: أنَّ هذه النَّوازل ترتبط بأحد أبرز أسباب التَّخفيف في الشرَّع؛ وهو المرض. لذلك ينبغي للعاملين في المجال الطِّبي العناية بها فهمًا وتطبيقًا؛ لمسيس حاجتهم إليها.

ومن تطبيقاتها: وضع اللوائح والأنظمة للمؤسسات بأنواعها، ومنها: مؤسسات الرِّعاية الصِّحية. يبنى استنادًا على قاعدة: (المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ). ويُراعي فيها الواقعية والقابلية للتطبيق؛ لأنَّ هذه القاعدة جزء من طبيعة حياة الإنسان وواقعه الذي يعيشه. فالأمور المسكوت عنها التي لم يُحكم فيها بأمر أو نهي شرعي، ولم يرد دليل شرعي على إلغائها فللمجتهد النَّظر

(١) الْغَدْوَةُ -بِالْفَتْحِ-: سَيْرُ أَوَّلِ النَّهَارِ. ينظر: (م: غدا): المصباح المنير: ١٦٨؛ النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣٤٦/٣. والمعنى: «اسْتَعِينُوا عَلَى مُدَاوَمَةِ الْعِبَادَةِ بِإِيقَاعِهَا فِي الْأَوْقَاتِ الْمُنَشِّطَةِ». فتح الباري: ١٣٢/١

(٢) الرَّوْحَةُ -بِالْفَتْحِ-: السَّيْرُ بَعْدَ الزَّوَالِ. وقيل: السير في أي وقت كان. ينظر: (م: روح): المصباح المنير: ٩٣؛ النهاية في غريب الحديث والأثر: ٢٧٣/٢.

(٣) الدُّلْجَةُ -بِضَمِّ أَوَّلِه وَفَتْحِه وَإِسْكَانِ اللَّامِ-: سَيْرُ آخِرِ اللَّيْلِ. وَقِيلَ: سَيْرُ اللَّيْلِ كُلِّهِ. ينظر: (م: دلج): المصباح المنير: ٧٦؛ النهاية في غريب الحديث والأثر: ١٢٩/٢.

(٤) أخرجه البخاري عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. الصحيح بشرح ابن حجر: ١٣٠/١، كتاب الإيمان (٢) باب الدين يسر وقول النبي ﷺ: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة» (٢٩)، حديث (٣٩).

(٥) فتح الباري: ١٣٢/١.

لما فيه مصلحة محققة فيأمر به، وما فيه مفسدة فينهى عنه. وفي ذلك تيسير ودفع للمشقة. وهذه اللوائح والأنظمة ليست أحكامًا شرعية، وإنما صدرت من الجهات المسؤولة المخولة بذلك من قبل أولي الأمر، ويؤدي الإخلال بها إلى الإضرار بالنَّاس، وحصول الفوضى والحرج المفضي إلى المشقة؛ لذلك يجب الالتزام بها؛ طاعة لأولي الأمر، وتحقيقًا للمصالح الراجحة.

وفي ضوء ذلك؛ فإنَّ قاعدة: (المشقة تجلب التيسير) تُعدُّ محورًا أساسًا عند سن القوانين ووضع اللوائح والأنظمة للمؤسسات بأنواعها. وتطبيقًا على ذلك؛ فإنَّ اللوائح والأنظمة بالمملكة العربية السعودية الخاصة بتنظيم العمل الطِّبي في المنشآت الصِّحية الحكومية والخاصة روعي فيها الجانب الشَّرعي، وتحقيق الأصول والقواعد الفقهية(١). وعلى سبيل المثال: فإنَّ نظام وحدات الإخصاب والأجنة وعلاج العقم وضع لحماية المواطنين، ووضع حد لمعاناتهم في مراكز علاج العقم والإنجاب الخاصة. كما ينظم تراخيص مراكز الإنجاب وعلاج العقم. ومما نَصَّ عليه: عدم جواز التَّدخل في الخلايا الجنسية أو الجينات الوراثيَّة، إلا لمعالجة أمراض وراثية أو جينية يمكن أنْ تصيب الجنين، ويمكن تعديلها بعلاج الجينات الوراثيَّة، على أن تجيزها اللجنة العليا. وطالب بعدم إجراء أبحاث تتعلق بالنُّطف والبيضات واللقائح والأجنة، إلا بعد الحصول على موافقة الأشخاص الذين أُخذت منهم العينات، وموافقة اللجنة العليا. وتُلزِم اللائحة وحدات الإخصاب والأجنة وعلاج العقم بتوثيق جميع المعلومات والبيانات التي تقوم بها، وتسجيل دورات العلاج ونتائجها، وحفظها عشر سنوات على الأقل، وتقديمها للجهات المختصة عند طلبها(٢).

(١) ينظر: البوابة الإلكترونية لوزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية، الأنظمة واللوائح، تاريخ الاطلاع ١٤٣٧/٥/١٥هـ: http://www.moh.gov.sa/Ministry/Rules/Pages/default.aspx، اللوائح التنفيذية للرخص الطبية: http://www.moh.gov.sa/Ministry/Forms/Licenses/Executive/Pages/default.aspx

(٢) ينظر: البوابة الإلكترونية لوزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية، الأنظمة واللوائح، نظام وحدات الإخصاب والأجنة وعلاج العقم الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٧٦) في ١٤٢٤/١١/٢١هـ، =

وينبغي التنبيه إلى أنَّ هذه الأنظمة واللوائح جهد بشري يعتريه النَّقص؛ ولذلك تتم مراجعتها من قِبَل جهات الاختصاص، وتعديل وإضافة ما يلزم في ضوء المستجدات.

ويظهر أثر هذه القاعدة أيضًا في مجال تطبيق العمل الطِّبي عمومًا، وفي مسائل موضوع الدراسة؛ باعتبارها جزءًا من المسائل الطِّبية. ومن ذلك: حدود كشف العورة عند الفحص الطِّبي، أو فحوصات الحمل، أو التَّلقيح الصِّناعي، وغيره. وحدود الممارسة الطِّبية لإجراء الفحوصات على النُّطفة قبل زرعها في الرَّحم في عمليات التَّلقيح الصِّناعي، وإجراء الأبحاث المتعلقة بالنُّطف والبيضات واللقائح والأجنة، وضوابط استعمال الأدوية؛ لا سيما الهرمونية، مع ما فيها من مضرة. وكذلك: منع الحمل المؤقت والدائم، حال انتقال الأمراض الوراثيَّة من الأبوين، وغيرها من المسائل.

إنَّ الإجابة عن النَّوازل السابقة وغيرها مما له تعلُّق بموضوعها يرتبط بفهم هذه القاعدة، وتحقيق العمل بها بضوابطها عند إصدار الحكم الشَّرعي. ويرجع تقدير ذلك إلى أهل الخبرة من الأطباء العدول، مع الفقهاء بموضوع النَّازلة. ويختلف التَّرجيح في اعتبار وقبول قولهم واشتراط خبير أو عدد من الخبراء بحسب التَّرخيص الذي يتعلق بارتكاب المحظور. فإذا كان التَّرخيص يتطلب ارتكاب محظور عظيم؛ كإسقاط جنين للمحافظة على حياة الأم، لم يُكْتَفَ بقول طبيب واحد؛ بل لا بد من صدور القرار من لجنة طبية، واعتماده من لجنة شرعية. وإذا كان التَّرخيص يتعلق بأمر خفيف؛ كترك صلاة الجماعة في المسجد، فيمكن الاكتفاء بقول طبيب واحد[1].

= ونشر بجريدة أم القري في العدد (٤٠٢٤) بتاريخ ١٤٢٥/١١/١٢هـ: http://www.moh.gov.sa/Ministry/Rules/Documents/014.pdf؛ محامو المملكة، موسوعة الأنظمة السعودية، تاريخ الاطلاع ١٤٣٧/٥/١٥هـ: http://www.mohamoon-ksa.com/default.aspx?action=PREVIEW_CONTENT&id=41700&TreeTypeID=4&NodeID=34430

(١) ينظر: القواعد الكلية والضوابط الفقهية، لشبير: ١٩٩؛ الموسوعة الطبية الفقهية والنَّوازل المعاصرة: ١٦٢/١.

القاعدة الخامسة: (اليقين لا يزول بالشَّك)[(١)].

تُعَدُّ هذه القاعدة من القواعد الكلية الكبرى المجمع عليها، التي عليها مدار كثير من الأحكام الشرعية، وهي أصل لكثير من القواعد الفقهية، والقواعد الأصولية، كقاعدة الاستصحاب[(٢)]، التي اعتبرها كثير من العلماء هي المقصودة بهذه القاعدة[(٣)].

ومعناها: أنَّ كل مشكوك فيه يُجْعَل كالمعدوم الذي يُجْزَم بعدمه؛ فما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين؛ لقوة اليقين وضعف الشَّك في مُقَابِله. ولا يُتْرَك الأصل المستصحب إلا لمعارضة أصل آخر راجح عليه، أو معارضة ظاهر ترجح عليه، وهذا المعنى معتبر أيضًا في الاستدلال بالأدلة؛ فالأصل في الألفاظ أنَّها للحقيقة، وفي الأوامر أنَّها للوجوب، وفي النَّواهي أنَّها للتحريم. ولا يخرج شيء منها عن أصلها إلا بدليل خاص يقتضي ذلك[(٤)].

ومستندها: من القرآن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس:٣٦].

ومن السُّنة: الحديث الصحيح المتفق عليه: أنه شُكِيَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ الرَّجُلُ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ، قَالَ: «لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا»[(٥)]. ووجه الاستدلال به: تقريره أنَّ من تيقّن الطهارة

---

(١) مجلة الأحكام العدلية (م: ٤): ١/ ٢٠؛ الأشباه والنَّظائر، لابن نجيم: ٥٦؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/ ٧٠؛ الأشباه والنَّظائر، للسيوطي: ٥٠. وينظر: مجلة الأحكام العدلية (م: ٥): ١/ ٢٠؛ إيضاح المسالك: ٣٨٦؛ جامع شروح القواعد الفقهية: ١٥١.

(٢) الاستصحاب لغة: طلبُ الصحبة، ومنه استصحاب الحال أي التمسك بما كان ثابتًا. ويتوافق هذا مع معناه الاصطلاحي، إذ المقصود بالاستصحاب في الاصطلاح: استدامة إثبات ما كان ثابتًا، أو نفي ما كان منفيًّا. وهو معنى قولهم: بقاء ما كان على ما كان، حتى يوجد المزيل. ينظر (م: صحب): المصباح المنير: ١٢٧؛ البحر المحيط: ٦/ ٧؛ إرشاد الفحول: ٧٧٢-٧٧٤.

(٣) ينظر: الفروق (ف: ١٠): ١/ ١١١؛ الأشباه والنَّظائر، للسيوطي: ٥١؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/ ٧١-٧٢.

(٤) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية: ١/ ٢٠؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/ ٧١-٧٦؛ جامع شروح القواعد الفقهية: ٤٥-٤٦، ١٥١.

(٥) متفق عليه. صحيح البخاري بشرح ابن حجر: ٥/ ١٢، كتاب البيوع: (٣٤)، باب من لم ير الوساوس ونحوها من المشبهات (٥)، حديث (٢٠٥٦)؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ٤/ ٣٩، كتاب الحيض (٣)، باب الدليل على أنَّ من تيقَّن الطهارة ثمَّ شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك (٢٦)، حديث (٩٨/ ٣٦١).

وشك في الحدث حكم ببقائه على الطهارة. ولا فرق بين حصول هذا الشَّك في الصلاة نفسها وحصوله خارج الصلاة. فحكم ببقاء الأشياء على أصولها حتى يتيقَّن خلاف ذلك[١].

ومن تطبيقاتها: عدم جواز فسخ النكاح بالشَّك في إصابة أحد الزَّوجين بمرض وراثي أو مُعْدٍ؛ بل لا بد من تيقُّن وجود المرض وتحقُّق علل التفريق؛ من العدوى، والتنفير، وتعدي النجاسة، وفُقدان مقاصد النكاح؛ لمطالبة الطرف السليم بحق الفسخ.

ثانيًا: قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد.

تعُّد قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد وضوابطها أصل يُبنى عليه حكم النَّوازل والمستجدات عامة؛ ومنها: النَّوازل والمستجدات الفقهية للاحتياطات الطِّبية للزَّواج.

وتشمل القواعد التي تعتمد المصلحة والمفسدة ميزانًا للحكم من خلال المقابلة بينهما؛ للتعرف على الرَّاجح منها؛ بتحصيل المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها، وترجيح أعلى المصالح عند تعذر اجتماعها، ودرء أعظم المفاسد إذا لم يمكن دفعها جميعًا. وعند اجتماع المصالح والمفاسد فإنَّه يُعْمَل على تحصيل المصالح ودرء المفاسد ما أمكن. فإنْ تعذر الدَّرء والتَّحصيل نُظر: فإنْ كانت المفسدة أعظم من المصلحة قُدِّم درء المفسدة وإن فاتت المصلحة، وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلت المصلحة مع التزام المفسدة، وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يُتخير بينها، وقد يتوقف فيهما، وقد يقع الاختلاف لأجل الاختلاف في التَّساوي والرُّجحان[٢].

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ٤/٤٠.

(٢) ينظر: إيضاح المسالك: ٢١٩؛ قواعد الأحكام: ١/٧-٨، ٨٧، ١٢٤، ١٣٠، ١٣٦، ١٦٤؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/ ١٢٥- ١٣٠؛ جامع شروح القواعد الفقهية: ٥-٤٣؛ قضايا الفقه والفكر المعاصر: ٢/١١١-١١٤.

فازدحام المصالح والمفاسد يوجب الترجيح وفق القواعد الشَّرعية المقررة فقهًا، ومنها:

- "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"[(١)].
- "الضَّرر لا يُزال بمثله"[(٢)].
- "يُتَحمل الضَّرر الخاص لدفع الضَّرر العام"[(٣)].
- "إذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما"[(٤)].
- اعتبار الاحتياط لجلب المصالح ودرء المفاسد؛ فالشَّرع يحتاط لجلب مصالح النَّدب والإيجاب، كما يحتاط لدرء مفاسد الكراهة والتحريم[(٥)].

ومن تطبيقاتها: أنَّ من الواجب على الطَّبيب الكشف للمرضى عن تشخيص حالاتهم، وبيان أخطار وفوائد الخطة العلاجيَّة، إلا أنَّه ينبغي عليه اعتبار الجوانب الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة والنَّفسيَّة للمرضى، التي قد ترجّح التَّحفظ في الإفصاح عن بعض الحقائق الطِّبية عن حاله في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد.

لذلك ينبغي على الطَّبيب مراعاة قدرة المريض على استيعاب وتقبُّل المعلومات والحقائق الطِّبية عن حاله، والكشف عن المعلومات بطريقة مناسبة لا تؤذي المريض؛ لأنَّه يترتب على تقديم المعلومة بطريقة غير

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٩٠؛ مجلة الأحكام العدلية (م: ٣٠): ٣٧/١؛ إيضاح المسالك: ٢١٩؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٧؛ المنثور في القواعد: ٤٣٩/٢.

(٢) مجلة الأحكام العدلية (م: ٢٥): ٣٥/١. وينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٧؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٦.

(٣) الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٧؛ مجلة الأحكام العدلية (م: ٢٦): ٣٦/١.

(٤) مجلة الأحكام العدلية (م: ٢٨): ٣٧/١؛ الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٩؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٧.

(٥) ينظر تفصيل ذلك: قواعد الأحكام: ٢/٢٣-٣١.

مناسبة، وعدم مراعاة إدراك المريض ونفسيته وخلفيته الثقافيَّة عواقب سيئة قد تدمر المريض[(١)].

ويُعَدُّ ما تقدم ضابطًا تتخرّج عليه جميع صور نوازل الاحتياطات الطِّبية للزَّواج، وينبغي تأهيل الأطباء وتدريبهم على ذلك.

وعلى سبيل المثال: لو أراد الطبيب الكشف للزوجين عن الحقائق الطِّبية بحملهما لمرض وراثي وتأثيره على نسلهما، فيلزمه أن يعرض ذلك عليهما بعبارات مبسطة تتوافق مع مستواهما الثَّقافي الطِّبي، طرق العلاج الممكنة والبدائل المتاحة، مبينًا مميزات وأخطار كل طريقة، مراعيًا الجانب النَّفسي في ذلك. فينبغي أن يبعث في نفسيهما الطمأنينة، وينقل الخبر إليهما بصورة تدريجية، ويُهوِّن عليهما، ويسكن روعهما، مما يكون له تأثير بالغ في تقبُّلهما الأمر، والاستماع لأقوال الطبيب ونصائحه. ولا يلزم الطبيب شرح التفاصيل الفنية التي لا يمكنهما فهمها، وليس لها تأثير على قرارهما في الخطة العلاجية، وقد تؤثر على نفسيتهما؛ دفعًا للضَّرر النَّاشئ عن ذلك، وتحقيقًا للمصلحة الرَّاجحة.

ومنها: اتجاه فريق من العلماء المعاصرين إلى القول بالاقتصار على تلقيح العدد المطلوب للزرع من البيضات في عملية التَّلقيح الصِّناعي الخارجي، أو ما يعرف بطفل الأنبوب[(٢)] كل مرة؛ تفاديًا لوجود فائض من البيضات الملقَّحة، وهي بويضتان أو ثلاثًا يتم تلقيحها وإعادتها إلى رحم

(١) ينظر: مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون: ٢١-٢٥، ٣١-٣٢.

(٢) تقنية أطفال الأنابيب: تقنية علمية متطورة، تساعد على الحمل من خلال إخصاب البويضة بالحيوان المنوي في أنبوب الاختبار، فتؤخذ البويضات الناضجة من مبيض الزَّوجة جراحيًّا وتُخَصَّب في المختبر، باستخدام النطاف الجيدة فقط المأخوذة من عيِّنة للسائل المنوي للزَّوج، ثُمّ تُزرَع البويضةُ المخصّبة في رحم الزَّوجة جراحيًّا؛ بهدف حصول الحمل. وتُعطي هذه الطريقة الخيار الأفضل لاختيار أفضل الأجنة لنقلها إلى الأم بعد إخصابها خارج الرحم، وتتيح أيضًا مجالًا أكبر لاحتمال الحمل في الدورة الواحدة؛ لإمكان نقل أكثر من جنين إلى داخل الرحم. لمزيد من التفصيل ينظر: موقع (Choices NHS) تاريخ الاطلاع ١٤٣٧/١/٢٩هـ: http://www.nhs.uk/livewell/fertility/pages/ ivfexplained.aspx
http://www.nhs.uk/livewell/fertility/pages/ivf-twins-multiples. Aspx

صاحبة البويضة الملقحة بماء زوجها، وفق الضَّوابط الشَّرعية لعمليات التَّلقيح. والتصرف الأمثل في الأجنة الفائضة هو تركها دون عناية طبية إلى أن تنتهي حياتها على الوجه الطبيعي(١).

وهذا ما تضمَّنه قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية، من ١٧- ٢٣/٨/١٤١٠هـ، الموافق ١٤- ٢٠/٣/١٩٩٠م بشأن موضوع: البيضات الملقحة الزائدة عن الحاجة(٢).

ومستند هذا القول: درء المفاسد التي قد تترتّب على إجراء هذه العملية، ومنها: الوقوع في محذور قتل الأجنة عند التَّخلص من البيضات الملقحة الفائضة؛ على القول بأنَّه من لحظة التلقيح تعتبر الحياة موجودة؛ ومنْ ثَمَّ فلا يجوز الاعتداء عليها بالقتل.

ومنها: القول بتحريم اللُّجوء إلى عملية تجميد الأجنة في بنوك الأجنة المجمدة(٣) لأغراض التَّلقيح وغيره؛ لما قد ينشأ عن ذلك من الوقوع في عدة

---

(١) ينظر: إجراء التجارب على الأجنة المجهضة والمستنبتة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس: ٣/ ١٨٠٤، ١٨١١؛ الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب وزراعة الأعضاء، د. عمر الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس: ٣/ ١٩٤٨-١٩٤٩؛ مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون: ١٣٠.

(٢) صدر هذا القرار في ضوء ما يترتب على عملية التَّلقيح الصِّناعي من بقاء عدد من الأجنة زائدة عن الحاجة بعد إجراء عملية الزرع، ومنْ ثَمَّ يتم تجميدها والاحتفاظ بها؛ إما لإعادة استخدامها في عمليات زرع أخرى لنفس الزوجين، أو للتبرع بها لإجراء التجارب العلمية، أو لإتلافها والتخلص منها. والمسألة خلافية، وقرار المجمع يمثل اتجاه القائلين بالتحريم؛ للمفاسد المترتبة على ذلك. ينظر: البيان الختامي والتوصيات للندوة الفقهية الطِّبية الخامسة المنعقدة بالتعاون مع مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطِّبية في ٢٣-٢٦/٤/١٤١٠هـ، الموافق ٢٣-٢٦/١٠/١٩٨٩م بالكويت، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السادسة، العدد السادس: ٣/٢٠٦٥-٢٠٦٧، قرار رقم ٥٧/٦/٦، بشأن البيضات الملقحة الفائضة عن الحاجة: ٢١٥١-٢١٥٢.

(٣) إطلاق لفظ الأجنة المجمدة من باب المجاز، وهي: البيضات الملقحة في المختبر. وربما تكون كلمة (بيضة ملقحة) أو (مضغة) أكثر دقة. وبنوك الأجنة: عبارة عن براد أو ثلاجة أو غرفة كيميائية صغيرة تُستخدم لغرض التبريد فيها النيتروجين السائل، وتوضع الأجنة في تركيز خاص من الجلسرين مختلط بوسط سائل، ثمَّ تبرد إلى تسع وسبعين درجة مئوية تحت الصفر؛ وذلك بغرض تجميد الخلايا تماما، بحيث تقف فيها كل التفاعلات الحيوية دون أن تفقد قدرتها على معاودة الانقسام والنمو مرة أخرى، حيث يمكن الاستفادة منها عند الحاجة عن طريق رفع درجة حرارتها تدريجيًّا، فتعود التفاعلات الكيميائية فيها مرة أخرى وتنمو. ينظر: التَّلقيح الصِّناعي وأطفال الأنابيب، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني: ١/ ٣٠٠-٣٠٠١؛ الإنجاب الصناعي: ١٠٨؛ المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية: ١/ ٢٠٨ – ٢١٠.

محاذير شرعية؛ كاختلاط الخلايا المحفوظة ببعضها، ممَّا يَنجمُ عنه اختلاط الأنساب، واحتمال لجوء البعض إلى استخدامها بطرق غير مشروعة لتحقيق الربح المادي. بالإضافة إلى أنَّ الخلايا المجمدة تتعرض لتغيرات كثيرة تزيد من احتمال حدوث التشوهات الخَلْقية، فضلًا عن أنَّ في تجميد الأجنة حَبْسٌ للحياة عن مواصلة نموها حتى تصل إلى الغاية المقدَّرة لها، وهذا الحبْسُ غير جائز؛ لعدم وجود مبرر شرعي له. فيحْرُم مطلقًا حفظ الأَجِنّة أو تجميد الخلايا الجنسية، أو البويضات المخصَّبة أو غير المخصَّبة[1].

ولذلك قال البعض بأنَّه يكفي تلقيح بويضة واحدة، فإذا نجحت العملية كان بها، وإلا فإنَّها تعاد[2].

إلا أنَّ الرؤية الطِّبية لبعض الحالات تتطلب وجود فائض من البيضات الملقحة لاستخدامها مرة أخرى في حال عدم نجاح عملية طفل الأنبوب؛ تجنُّبًا للآثار الجانبية التي قد تتعرض لها المرأة عند تنشيط المبايض بالعلاج الهرموني، وكذلك الآثار الجانبية خلال عملية سحب البويضات لعملية أطفال الأنابيب وبعدها. بالإضافة إلى ارتفاع التكلفة المادية لهذه العملية، والأثر النَّفسي الذي تتركه على الزوجين -وخاصة المرأة-. فهل يمنع من ذلك إذا تحققت الضَّوابط الشَّرعية لعمليات التَّلقيح؟ وكيف سنُعْمِل قاعدة (الاحتياط في جلب المصالح ودرء المفاسد)؟ وهل يُحكَم على مثل هذه الحالات بالاستناد إلى قاعدة (بحسب عظم المفسدة يكون الاتساع والتشدد في سدّ ذريعتها)؟

(١) ينظر: القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب (التَّلقيح الصِّناعي)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث: ٣/٤٦٣-٤٦٦.

(٢) وممن قال بهذا: الدكتور عبدالسلام العبادي، ويرى أنَّه إذا وُجدت هذه الأجنة الزائدة عن الحاجة فيجب زرعها في الرحم، فإذا فشلت عملية الزرع الأولى فإنها تعاد، لكن لا يجوز قتلها أو الاستفادة منها ما دامت أنها ستكون إنسانًا كاملًا. ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني: ١/ ٣٦٧؛ حكم الاستفادة من الأجنة المجهضة والزائدة عن الحاجة، د. عبدالسلام العبادي، العدد السادس: ٣/ ١٨٢٧-١٨٢٨، ١٨٣٥-١٣٨٦.

وفي ضوء ذلك: يرى فريق من المعاصرين إباحة عملية تجميد البويضات والنُّطف إذا وُجدت الضَّوابط التي تَكْفُل عدم اختلاط الأنساب، أو التلاعب بتلك الأجنة، وتحققت الضَّوابط الشَّرعية لعمليات التَّلقيح الصِّناعي[١].

وهذا ما انتهت إليه ندوة طفل الأنابيب التي انعقدت بجمعية العلوم الطِّبية الإسلامية بعمَّان. واشترطت لجواز عملية التجميد: أن يقوم بالتلقيح الخارجي لجنة طبية موثوقة علميًّا ودينيًّا، في مركز حكومي، أو مؤسسة رسمية غير رِبْحِيَّة[٢].

واستند القائلون بالإباحة إلى أنَّ في حفظ البويضات والنُّطف بعملية التجميد مصلحةً للمرأة وزوجها، ودفعًا للضَّرر برفع المعاناة والألم عن المرأة، من النواحي الجسمية والنَّفسية، ودفعًا لتحمُّل التكاليف المالية الباهظة عند تكرار أخذ البويضات من المرأة في كل مرة يُجْرَى فيها التَّخصيب الصِّناعي الخارجي. بالإضافة إلى التقليل من كشف المرأة للعورة أمام جهة الاختصاص الطِّبية في المرحلة التي تقتضي الكشف على البويضات أو سحبها. فالموازنة بين المصالح والمفاسد تقتضي القول بالجواز بضوابطه.

كما أن الحَضَانةَ التي تُحفظ فيها البويضات والنُّطف حتى يتم الإخصاب أو النقل إلى الرحم هي المكان المناسب لحين استكمال إجراء عملية التلقيح، وهذه العملية معالجة لمرض، ومعالجته مشروعة؛ فكذلك ما تستتبعه المعالجة؛ للقاعدة الشَّرعية أنَّ: (الإذن في الشَّيء إذن في مكملات مقصوده)[٣].

والذي يظهر مما تقدم اختلاف وجهات النظر في الحكم، لاختلافهم في الترجيح بين المصالح والمفاسد الناشئة عن ذلك، ولذلك يتخرج كلا القولين على قواعد الموازنة. والمسألة بحاجة إلى مزيد من الدِّراسات الفقهيَّة الطِّبية،

(١) ينظر: الإنجاب الصناعي: ١١٠-١١١؛ أحكام النَّوازل في الإنجاب: ٢/٥٨٩.
(٢) ينظر: قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية: ١/١٤١.
(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ٢/٣١١.

وتضافر جهود الخبراء من العلماء المختصين؛ للخروج بالحكم الشَّرعي الشَّامل للضَّوابط الحاكمة لمسائل هذه القضية، في ضوء المستجدات الطِّبية والحالات المرضية من خلال الممارسة الطِّبية.

ويحسُن القول بوجوب الاقتصار على تلقيح العدد المطلوب للزرع من البيضات في كل مرة، ما لم تتطلب الحالة المرضية للمرأة وجود فائض من البيضات لاستخدامها وفق الضوابط الشرعية لعملية التلقيح.

وينبغي تقنين ضوابط إجراءات الممارسات الطِّبية لعمليات التَّلقيح الصِّناعي من قِبَل الهيئات الرَّقابية الطِّبية المختصة، ومتابعة تطبيقها بالمراكز والمستشفيات الطِّبية التي تقوم بإجراء عمليات التَّلقيح الصِّناعي؛ تجنُّبًا لوقوع المحاذير الشَّرعية؛ كاختلاط البيضات الملقحة، أو استخدامها في أغراض غير مشروعة؛ لا سيما أنَّه يتمّ في الواقع الاحتفاظ بالبيضات الملقحة لأغراض التلقيح وغيره. وانتشرت في العالم الإسلامي بنوك الأجنة المجمدة في مراكز أطفال الأنابيب.

ثالثًا: قواعد متفرعة:

هناك العديد من القواعد الفرعية التي تتخرج عليها أحكام النَّوازل للاحتياطات الطِّبية للزواج، ومن أهمها:

القاعدة الأولى: (الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ المَحْظُورَات)[1]:

وتتفرع هذه القاعدة عن قاعدة: (الضَّرَرُ يُزَالُ)[2]. كما تُعدُّ مِنْ فروع قاعدة: (المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ)[3]؛ حيث تُعَدُّ حالات الضَّرورة من الأسباب

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٥؛ مجلة الأحكام العدلية: (م: ٢١): ١/٣٣؛ إيضاح المسالك: ٣٦٥؛ المنثور في القواعد: ٢/٣١٧؛ الأشباه والنَّظائر، للسيوطي: ٨٤.

(٢) الأشباه والنَّظائر، لابن نجيم: ٨٥؛ مجلة الأحكام العدلية (م: ٢٠): ١/٣٣؛ الأشباه والنَّظائر، للسيوطي: ٨٣؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/١٢٠.

(٣) الأشباه والنَّظائر، لابن نجيم: ٧٥؛ مجلة الأحكام العدلية (م: ١٧): ١/٣١؛ الأشباه والنَّظائر، للسيوطي: ٧٦.

الرَّئيسية للرُّخَصِ الشَّرعيَّة. كما تتفرع أيضًا عن قاعدة: «إِذَا ضَاقَ الأَمْرُ اتَّسَعَ»(١)، وقاعدة: «لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ»(٢)؛ لأنَّ ما تفرع عن هذه القاعدة يمكن أنْ يتفرع عنْ القواعد الثَّلاث، مع ارتباط تطبيقات هذه القاعدة -وخاصة المستجدات- بقواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد. فإصدار الحكم لحالات الضَّرورة لا يتم إلا بدراسة النَّازلة وعرضها على الموازنة بين المصالح والمفاسد.

والمعنى العام للقاعدة هو: أنَّ الضرورات مناسبة لإباحة المحظورات؛ جلبًا لمصالحها. فالمَمْنُوعُ شَرْعًا يباح عند الاضطرار، ويرتفع الإثم والمؤاخذة الأخروية عند الله سبحانه وتعالى، وقد يرتفع العقاب الجنائي في بعض الحالات. أمَّا الحقوق الماليَّة المترتبة على فعل المحظور فلا تسقط ويلزم الضَّمان(٣).

ومن تطبيقاتها: اتجاه فريق من العلماء المعاصرين إلى القول بجواز اختيار جنس الجنين؛ عن طريق التَّدخل الطِّبي باستخدام تقنية التَّلقيح الصِّناعي الخارجي بين الزَّوجين -أو ما يعرف بأطفال الأنابيب- وإجراء الفحوصات الطِّبية على النُّطفة قبل غرسها في الرَّحم، لغرس النُّطف السَّليمة في حال الضَّرورة العلاجيَّة للأمراض الوراثيَّة التي تصيب أحد الجنسين(٤).

ولا حرج على الطَّبيب المسلم في قيامه بهذه العملية، ويشترط التَّقيد بالضَّوابط الشَّرعيَّة المقررة لجواز تقنية التَّلقيح الصِّناعي والفحوصات الطِّبية(٥).

وهذا ما تضَّمنه قرار مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي

(١) الأشباه والنَّظائر، لابن نجيم: ٨٤؛ مجلة الأحكام العدلية (م: ١٨): ١/ ٣٢.
(٢) مجلة الأحكام العدلية (م: ١٩): ١/ ٣٢.
(٣) ينظر: قواعد الأحكام: ٢/ ٧؛ نظرية الضَّرورة الشَّرعية: ٢١٢-٢١٣.
(٤) ينظر: التَّلقيح الصِّناعي وأطفال الأنابيب، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، العدد الثاني: ١/ ٢٩٣-٢٩٥؛ دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي: ٢/ ٧٩١ -٧٩٢.
(٥) ينظر الضوابط بقرارات الدورة الثامنة للمجمع الفقهي الإسلامي، القرار الثاني بشأن التَّلقيح الصِّناعي وأطفال الأنابيب: قرارات مجمع الفقه الإسلامي: ١٦٥-١٦٨.

في دورته التَّاسعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من ٢٢-٢٦/١٠/١٤٢٨هـ، الموافق ٣-٧/٨/٢٠٠٧م؛ حيث جاء فيه عدم جواز أي تدخل طبي لاختيار جنس الجنين إلا في حال الضَّرورة العلاجيَّة في الأمراض الوراثيَّة التي تصيب الذُّكور دون الإناث، أو بالعكس؛ فيجوز حينئذٍ التَّدخل بالضَّوابط الشَّرعيَّة المقررة، على أنْ يكون ذلك بقرار من لجنة طبية مختصة، لا يقل عدد أعضائها عن ثلاثة مِن الأطباء العدول، تقدم تقريرًا طبيًّا بالإجماع، يؤكد أنَّ حال المريضة تستدعي أنْ يكون هناك تدخل طبي؛ حتى لا يصاب بالمرض الوراثي، ومِن ثَمَّ يُعرض هذا التَّقرير على جهة الإفتاء المختصة؛ لإصدار ما تراه في ذلك.

وجواز إجراء التَّلقيح الصِّناعي الخارجي -أو ما يعرف بطفل الأنبوب- بين الزَّوجين، حال الضَّرورة الشَّرعية القائمة، أو الحاجة المنزَّلة منزلة الضَّرورة بضوابط التلقيح هو اختيار جمهور المعاصرين[(١)]. وهذا ما تضمَّنه القرار الخامس لمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة المنعقدة في مكة في الفترة من ١١-١٦/٤/١٤٠٤هـ[(٢)]. وأكد هذا الجواز في قراره الثَّاني في دورته الثَّامنة المنعقدة في مكة، في الفترة من ٢٨/٤/١٤٠٥هـ إلى ٧/٥/١٤٠٥هـ[(٣)]. وتضمنته اللائحة التنفيذية لنظام

(١) ينظر: المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية: ١/٢٣٠-٢٣١؛ اختيار جنس الجنين، للدكتور عبدالرشيد قاسم: ٦٨-٧٣؛ دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، موقف الإسلام من الأمراض الوراثيَّة: ١/٣٣٩-٣٤٠؛ المرجع السابق، اختيار جنس المولود وتحديده قبل تخلقه: ٢/٨٧٩-٨٨١؛ اختيار جنس الجنين، للدكتور عبدالفتاح إدريس: ١١؛ اختيار جنس الجنين، للدكتور عبدالرشيد قاسم: ٦٨-٧١؛ حكم تحديد جنس الجنين في الشريعة الإسلامية، للدكتور ناصر الميمان: ٢/١٦٤٧-١٦٤٨؛ اختيار جنس الجنين، للدكتور خالد الوذيناني، المرجع السابق: ٢/١٦٨٤-١٦٨٨؛ الموسوعة الطِّبية الفقهية: ٣٠٩.

(٢) ينظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي: ١٤٨-١٥٤.

(٣) ينظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي: ١٦١-١٦٨.

المنشآت والمستحضرات الصيدلانية، ووحدات الإخصاب والأجنة وعلاج العقم بوزارة الصِّحة بالمملكة العربية السعودية(١).

والضَّرر المتوقع للمرض الوراثي يعد ضرورة شرعيَّة، وأقل أحواله أنَّه حاجة، و «الْحَاجَةُ تُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ؛ عَامَّةً أَوْ خَاصَّةً»(٢)، وللمكلف دفعها بالوسائل الممكنة.

وقد أشار إلى ذلك الإمام الشَّاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: "وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج لا بسببه، ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه. فههنا ليس للشرع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها، كما أنَّه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النَّفس، غير أنَّ المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتمحيصًا، وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء:٢٣]. وفُهِم من مجموع الشَّريعة الإذن في دفعها على الإطلاق؛ رفعًا للمشقة اللاحقة، وحفْظًا على الحظوظ التي أذن لهم فيها؛ بل أذن في التَّحرز منها عند توقُّعها، وإن لم تقع"(٣).

وتقييدهم للحكم بحالات الضَّرورة أو الحاجة المنزلة منزلة الضَّرورة، احترازًا من المحاذير التي قد تترتب على إجراء هذه العملية؛ كاحتمال اختلاط الأنساب، الذي يُتَصَوَّر عند اختلاط النُّطف أو البويضات غير المخصَّبة، إذا حُفظت عن طريق تجميدها في مراحل إجراء هذا النوع من الإخصاب، على الرغم من الاحتياطات التي يتم إجراؤها لمنع ذلك؛ لا سيما عند إجراء عمليات التَّلقيح الصِّناعي في الدُّول الإسلامية، إلا أنَّ

(١) ينظر: البوابة الإلكترونية لوزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية، اللوائح التنفيذية للرخص الطِّبية: http://www.moh.gov.sa/Ministry/Forms/Licenses/Executive/Pages/default.aspx

(٢) الأشباه والنَّظائر، لابن نجيم: ٩١؛ مجلة الأحكام العدلية (م: ٣٢): ١/ ٣٨؛ الأشباه والنَّظائر، للسيوطي: ٨٨.

(٣) الموافقات: ٢/ ١١٤.

الاحتمال وارد الحصول، ويَرِدُ عليها الوقوع في محذور قتل الأجنة عند التَّخلص من البيضات الملقحة الفائضة؛ حيث قرر مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة بجدة، في شهر مارس لعام ١٩٩٠م: أنَّ التصرف الأمثل في الأجنة الفائضة هو تركها دون عناية طبية إلى أن تنتهي حياتها على الوجه الطبيعي(١).

بالإضافة إلى أنَّ هذه العملية باهظة التكاليف ترهق الأسرة نفسيًّا وماديًّا، ولا يمكن إجراؤها إلا في مراكز محدودة، كما أنَّها تعرض الزَّوجين للكشف عن العورة المغلظة.

وفي ضوء ما تقدم فالصَّحيح هو القول بعدم جواز هذه الطريقة في الأحوال العادية؛ لأنَّ المفاسد المترتبة عليها تفوق المصالح المتحققة، ودرء المفاسد أَوْلى من جلب المصالح. وحفاظًا على مقاصد الشَّريعة في صيانة النَّسل والنَّسب.

ثمَّ إنَّ الجنين قد يَسْلم من الأمراض الوراثيَّة بسبب الوراثة، وتؤدي عوامل أخرى إلى عدم سلامته؛ كالطفرات الجينية، والأمراض المعدية(٢).

القاعدة الثانية: (العبرة للغالب الشَّائع لا للنَّادر)(٣):

وبمعناها: «النَّادر هل يُلْحَق بجنسه أو بنفسه؟»(٤)، والنَّادر لا حكم له؛ بل يلحق بالغالب منه في الحكم(٥)، والبناء على الظَّاهر واجب ما لم يتبين خلافه(٦).

---

(١) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السادسة، العدد السادس، قرار رقم ٦/٦/٥٧ بشأن البيضات الملقحة الفائضة عن الحاجة: ٢١٥١-٢١٥٢. وينظر من هذه الدراسة المثال الثاني المخرج على قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد.

(٢) ينظر: الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة: ٣٦٣.

(٣) مجلة الأحكام العدلية (م: ٤٢): ١/٤٥؛ شرح القواعد الفقهية/ للزرقا: ٢٣٥.

(٤) الأشباه والنظائر، للسيوطي: ١٨٣. وينظر: الفروق (ف: ١٧٥): ٣/٢٠٣؛ المنثور في القواعد: ٣/٢٤٦.

(٥) ينظر: المنثور في القواعد: ٣/٢٤٦، الحاوي الكبير: ٦/١٥٩؛ زاد المعاد: ٥/٣٧٨.

(٦) ينظر: المبسوط: ١٣/١٤١.

والمعنى العام لهذه القواعد: أنَّ الحكم الشَّرعي يُبنى على الظَّاهر، ولا يُبنى على الأمر الخفي أو الحالات النَّادر؛ لأنَّ النَّادرة لا حكم له، والعبرة بالأمر الشَّائع الذي أصبح معلومًا لدى النَّاس وذائعًا بينهم؛ ولذلك لو بُني الحكم على أمر غالب فإنَّه يكون عامًّا، ولا يؤثر على الحكم تخلُّف ذلك الأمر الغالب في بعض الأفراد أو بعض الأوقات(١).

ومن تطبيقاتها: ما تقدم في القاعدة السَّابقة من القول بجواز اختيار جنس الجنين عن طريق التَّدخل الطِّبي؛ باستخدام تقنية التَّلقيح الصِّناعي الخارجي بين الزَّوجين وإجراء الفحوصات الطِّبية على النُّطفة قبل غرْسها في الرَّحم؛ في حال الضَّرورة العلاجيَّة للأمراض الوراثيَّة. فمن القضايا الطِّبية المعاصرة في هذا المجال، التي جعلت البحث عن وسيلة يمكن من خلالها التحكم في نوع الجنين: اكتشاف بعض الأمراض الوراثيَّة التي تنتقل من الآباء والأمهات إلى نسلهم من الذكور دون الإناث، أو العكس؛ كمرض نزيف الدَّم الوراثي(٢).

فإذا ثبت حكم الضَّرورة العلاجيَّة للأمراض الوراثيَّة لمثل هذه الحالات ترجح القول بإباحة اختيار جنس الجنين باستخدام تقنية التَّلقيح الصِّناعي الخارجي بين الزَّوجين، وإنْ كان الأصل فيه التَّحريم؛ لأنَّ الحكم الشَّرعي يُبنى على الظَّاهر. والمصلحة الغالبة هي الظَّاهرة ها هنا؛ حيث تُعَدُّ هذه الطريقة وسيلة علاجية لتحقيق مقصد من مقاصد الشَّريعة، وهو: إنجاب الذُّرية السَّليمة. فلا تكون المفسدة المتوقعة أو المتوهمة سببًا لمنع المصلحة

(١) درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية: ١/٤٥؛ شرح القواعد الفقهية، للزرقا: ٢٣٥.

(٢) يعرف هذا المرض طبيًّا ب (الهيموفيليا)، وهو: اضطراب وراثي يصيب الدَّم، حيث يفقد قدرته على التخثُّر بشكل مناسب، مما ينتج عنه تعرُّض المريض إلي نزيف في مناطق مختلفة من الجسم؛ تحت الجلد، أو في المفاصل، أو تحت العضلات؛ وذلك عند تعرُّضه لأي إصابة أو جرح بسيط. وقد يحدث النزيف أيضًا بشكل تلقائي؛ وذلك في الحالات الشديدة. ينتقل هذا المرض من الأم إلى أبنائها الذُّكور، ويورثه الرجل المصاب إلى أحفاده البنين عن طريق بناته. ينظر: الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة: ٢٨٦ - ٢٨٧؛ البوابة الإلكترونية لوزارة الصحة بالمملكة العربية السعوية: http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/Diseases/Hematology/Pages/006.aspx.

التي يغلب تحقُّقها وحصولها، ولا حرج على الطَّبيب المسلم في قيامه بهذه العملية، مع التزامه بالضَّوابط الشَّرعيَّة المقررة لجواز تقنية التَّلقيح الصِّناعي والفحوصات الطِّبية، كما تقدم.

القاعدة الثالثة: (لا يجوز لأحد أنْ يتصرف في مِلك الغير إلا بإذنه)[١]:

هذه قاعدة عظيمة توجب حفظ الحقوق واحترامها. ومعناها: عدم جواز التَّصرف في مِلك الغير، سواء كان خاصًّا أو مشتركًا، بلا إذن مسبق؛ لأن في التصرف بدون إذنٍ اعتداء على حقوق المالك، وفي ذلك ظلم وجور، وهو محرم شرعًا. وعدم الجواز هنا شامل لجميع أنواع التصرف[٢].

ومن تطبيقاتها: جواز استخدام الجينيوم البشري أو جزء منه في المجالات النافعة؛ لما يحققه من مصالح جاءت الشَّريعة بالحث على تحصيلها؛ كالوقاية والتَّداوي من الأمراض. ويُراعى في ذلك: ضرورة الحصول على إذن صحيح معتبر شرعًا من الشَّخص نفسه، أو وليّه الشَّرعي لتحليل خريطته الجينية؛ لأنَّه لا يجوز التَّصرف في ملك الغير إلا بإذنه.

يقول ابن تيمية مبينًا ضابط ذلك: "الإذن العُرفي في الإباحة أو التَّمليك أو التَّصرُّف بطريق الوكالة كالإذن اللفظي؛ فكل واحد من الوكالة والإباحة ينعقد بما يدل عليها من قولٍ أو فعل، والعلم برضا المستحق يقوم مقام إظهاره للرضا"[٣]. ويجب الحرص على مصلحة الشَّخص المعني، وإجراء تقييم سابق ودقيق للأخطار والفوائد المحتملة المرتبطة بذلك، والالتزام بأحكام الشَّريعة الإسلامية في هذا الشَّأن[٤].

(١) مجلة الأحكام العدلية (م: ٩٦): ١/٨٥.
(٢) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية: ١/٨٥. شرح القواعد الفقهية، للزرقا: ٤٦١-٤٦٢.
(٣) القواعد النورانية الفقهية: ٨٠.
(٤) ينظر: قرار رقم: ٢٠٣(٢١/٩) بشأن الوراثة والهندسة الوراثيَّة والجينيوم البشري (المجين) لمجمع الفقه الإسلامي الدولي بالدورة الحادية والعشرين المنعقدة في الرياض – المملكة العربية السعودية في الفترة ١٥-١٩/١/١٤٣٥هـ، الموافق ١٨-٢٢/١١/٢٠١٣م: http://www.iifa-aifi.org/2416.html؛ أحكام التجارب الطبية دراسة فقهية: ٢٨٧-٢٩١.

القاعدة الثَّالثة: (الإذن في الشَّيء إذن في مُكملات مقصوده)[1].

ومعناها صريح في أنَّ الإذن الشَّرعي وإباحة الشَّيء تُعَدُّ إذنًا لما يستلزمه هذا الشَّيء.

ومن تطبيقاتها: جواز استعمال الوسائل التَّشخيصيَّة الحديثة في كشف عيوب الأجنة، وتشمل الوسائل الآلية والتَّحليلات المعملية، إذا كان القائمون بإجرائها من المختصين الأكفاء؛ لأنَّ الكشف المبكر عن عيوب الأجنة يساعد في تدارُكِها بالعلاج؛ سواء كانت الإصابة من المتلازمات المرضية التي يمكن علاجها بالجينات أو بتقنية الخلايا الجذعية ونحو ذلك، أم من قبيل التَّشوهات والعيوب الخلقية التي يمكن علاجها؛ إمَّا بإجراء جراحة للجنين وهو في رحم أمه، أو بعد الولادة بحسب الحالة. وهذا يدخل فيما أمر الشّرع به من التَّداوي، واستعمال الوسائل التَّشخيصية مما يتوقف عليه العلاج. وإذا كان العلاج مأذونًا فيه كانت وسائله وما يتوقف عليه مأذونًا فيها أيضًا؛ للقاعدة الشَّرعية: أنَّ الإذن في الشَّيء إذنٌ في مكملات مقصوده.

ويستثنى من ذلك: أنْ يترتّب على استعمالها ضرر محقَّق أو يغلب على الظَّن وقوعه على الأم أو على الجنين، فحينئذ يُمنع من استعمالها؛ تحقيقًا لقواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد[2]. لأنَّ "الطب كالشَّرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك"[3].

والمرجع في التَّقدير والموازنة بين المصالح المرجوة من استخدام هذه الوسائل، والمضار والأخطار النَّاشئة عن استخدامها: هم المختصون من الأطباء الأمناء الأكفاء.

---

(١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ٢/٢١١. وينظر: القواعد، للمقري: ٢/٥٩٩؛ المنثور في القواعد: ١/١٠٨.

(٢) ينظر: موقع دار الإفتاء المصرية، فتوى حكم استعمال الوسائل الحديثة في كشف عيوب الأجنة وعلاجها، برقم (٤٥٣٦) في ٢٠١٢/١/٢٦: http://dar-alifta.org.eg/AR/ViewFatwa.aspx?ID=4536&LangID=1&MuftiType=0.

(٣) قواعد الأحكام: ١/٨.

وكذلك الحكم على الوسائل العلاجيَّة التي تستخدم لعلاج الأجنة بعد مرحلة التَّشخيص؛ كالعلاج الدَّوائي أو التَّدخل الجراحي مطلوبة مأذونٌ فيها بأصل الإذن في إباحة العلاج والتَّداوي الذي سبق تقريره. ولا يُمنع منها إلا ما كان ضرره راجحًا؛ بحيث تكون مفسدة استعماله تفوق مفسدة تركه يقينًا، أو بغلبة الظَّن؛ لأنه "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما"(١)، والضَّرر لا يُزال بالضَّرر المساوي أو الأشد(٢)، ولأنَّ كل ما اشتمل على ضرر ديني أو جسدي يحرم التَّداوي به؛ لأنَّه ضار. والأصل في المضار التَّحريم(٣).

القاعدة الرابعة: (الجواز الشَّرعي ينافي الضمان)(٤):

ومعناها: أنَّ الإنسان إذا فعل ما أُذن له في فعله إمَّا من جهة الشَّارع، أو من جهة صاحب الفعل، وترتب على ذلك الفعل ما يوجب الضمان لو استقل الفعل عن الإذن لم يضمن؛ لأنَّ ما تولد عن المأذون فيه تابع له(٥).

ومن تطبيقاتها: إذا تمَّ إجراء الوسائل التَّشخيصيَّة الحديثة للكشف عن الأمراض الوراثيَّة أو المعدية في جميع مراحل الفحوصات الطِّبية؛ قبل الزَّواج للمقبلين عليه، أو بعده للزوجين على أيدي المختصين الماهرين وفق أصول وقواعد المهنة، على أكمل وجه، وبدون خطأ، وترتب على إجراء هذه الفحوصات مضاعفات فلا ضمان على الطَّبيب أو الفني المختص؛ لأنَّه فعل

(١) مجلة الأحكام العدلية (م: ٢٨): ١/٣٧.
(٢) ينظر: مجلة الأحكام العدلية (م: ٢٥): ١/٣٥.
(٣) ينظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، موقف الإسلام من الأمراض الوراثيَّة: ١/٣٤١؛ موقع دار الإفتاء المصرية، فتوى حكم استعمال الوسائل الحديثة في كشف عيوب الأجنة وعلاجها، برقم (٤٥٣٦) في ٢٠١٢/١/٢٦: http://dar-alifta.org.eg/AR/ViewFatwa.aspx?ID=4536&LangID=1&MuftiType=0.
(٤) مجلة الأحكام العدلية (م: ٩١): ١/٨١.
(٥) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية: ١/٨١؛ شرح القواعد الفقهية، للزرقا: ٤٤٩؛ جامع شروح القواعد الفقهية: ٦٢-٦٣.

فعلًا مأذونًا له فيه، فلم يضمن سرايته. فالجواز الشَّرعي ينافي الضَّمان، وما ترتب على المأذون غير مضمون[1].

وهذا ما نص عليه ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ ونقل الاتفاق عليه[2]. وقاعدة ذلك: "أن سراية الجناية مضمونة بالاتفاق، وسراية الواجب مهدرة بالاتفاق، وما بينهما ففيه النزاع"[3].

إنَّ جميع ما ذكر من القواعد والضَّوابط إنَّما ينير الطريق للفقيه والطبيب لمعرفة مشروعية الحكم، مع مراعاة حال المريض ووضعه؛ حيث يختلف الحكم باختلاف الحال.

(١) ينظر موجبات المسؤولية الطبية: مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون: ٦١-٦٨.
(٢) ينظر: زاد المعاد: ١٢٨/٤.
(٣) المرجع السابق.

المبحث الثالث
نماذج النَّوازل الفقهيَّة للاحتياطات الطِّبية للزَّواج

تقرر في المطلب السابق الحكم الإجمالي للاحتياطات الطِّبية للزَّواج، والقواعد والضَّوابط الرَّئيسية التي تتخرج عليها أحكامها. وفي هذا المبحث تتناول الدراسة بيانًا للحكم الشَّرعي في بعض النَّوازل الفقهيَّة للاحتياطات الطِّبية للزَّواج، مع الالتزام بعدم إيراد التَّطبيقات التي تقدَّم تخريجها على القواعد والضَّوابط الحاكمة للاحتياطات الطِّبية للزَّواج. ولهذا يقتصر الحديث في هذا المبحث على ثلاثة تطبيقات رئيسية، بيانها في المطالب التالية:

المطلب الأول
نماذج النَّوازل الفقهية للاحتياطات الطِّبية قبل الزَّواج

حكم الإلزام بالفحص الطِّبي قبل الزَّواج:

لا خلاف بين العلماء في مشروعية الفحص الطِّبي قبل الزَّواج وجوازه من حيث الأصل، ما دامت الوسائل المستخدمة آمنة ولا تضر بالإنسان؛ تحقيقًا للمقاصد الشرعية في الأحكام؛ من صيانة النَّفس والنَّسل؛ لأنَّه وسيلة إجرائية لرعايتهما بالمحافظة عليهما ودفع المفاسد عنهما ابتداءً قبل وقوعها. مع عدم تأييد فريق من العلماء لإجراء هذا الفحص، ومنهم: سماحة الشيخ عبدالعزيز ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ[1].

(١) ينظر: جريدة المسلمون، العدد (٥٩٧) ١٢ يوليو ١٩٩٦م، نقلًا عن: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: ٩٢؛ فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٨٢.

واختلف العلماء والباحثون المعاصرون في حكم الإلزام بالفحص الطِّبي قبل الزَّواج، ومشروعية إصدار قانون بالإلزام به، على قولين:

القول الأول:

يرى مشروعية الإلزام بالفحص الطبي قبل الزَّواج في حالات خاصة، وعدم وجوب الإلزام المطلق. وعلى هذا؛ فيجوز لأولي الأمر إصدار قانون بإلزام المتقدمين للزَّواج على إجراء الفحص الطِّبي؛ بحيث لا يتم الزَّواج إلا بعد إعطاء شهادة طبية تثبت أنَّه لائق طبيًّا؛ وذلك لوقاية أفراد المجتمع من الأمراض في حال انتشار الأمراض الوراثيَّة والمعدية في بلدٍ معين، أو بين فئة معينة في المجتمع؛ كسلالة عرقية معينة. ويشترط اتخاذ الجهات القائمة بهذه الفحوصات الإجراءات اللازمة؛ للمحافظة على سرية المعلومات في جميع مراحل الفحص.

وهذا قول: الأستاذ الدكتور ناصر الميمان[١]، والأستاذ الدكتور علي يوسف المحمدي[٢]، والدكتور عارف علي عارف[٣]، والدكتور محمد عثمان شبير[٤]، وأسامة عمر الأشقر[٥]. وهو ما تضمَّنه قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي[٦].

ويرى الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي التضييق في حالات الإجبار على إجراء الفحص الجيني، وقصْر ذلك على حالات وجود أضرار

(١) ينظر: نظرة فقهية للإرشاد الجيني، مجلة جامعة أم القرى، المجلد ١٢، العدد ٢٠: ١/ ٥٠٦-٥٠٧.
(٢) ينظر: بحوث فقهية في قضايا طبية معاصرة: ٣٢٠-٣٢١.
(٣) ينظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي: ٢/ ٧٨٤-٧٨٥.
(٤) ينظر: موقف الإسلام من الأمراض الوراثيَّة، مجلة الحكمة، العدد السادس صفر ١٤١٦هـ: ٢١٠؛ دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة: ١/ ٣٣٦.
(٥) ينظر: مستجدات في قضايا الزواج والطلاق: ٩٧-٩٨.
(٦) الدورة الحادية والعشرون المنعقدة في الرياض – المملكة العربية السعودية، في الفترة ١٥-١٩/ ١/ ١٤٣٥هـ، الموافق ١٨-٢٢/ ١١/ ٢٠١٣م، قرار رقم: ٢٠٣(٢١/٩) بشأن الوراثة والهندسة الوراثيَّة والجينيوم البشري (المجين): http://www.iifa-aifi.org/2416.html.

خطيرة محققة لا تُدرأ إلا من خلال هذه الفحوصات. وكذلك في الحالات الفردية التي تتطلب ذلك بتقدير الخبراء. أمَّا الأمراض المعدية فيجوز إصدار قانون مُلزِم من الدولة بإلزام الراغبين في الزَّواج بالفحص الطبي العادي للأمراض المعدية السارية بتقرير لجنة مختصة؛ على أن لا يكون جزاء الإخلال بالفحص الطِّبي فساد العقد، أو عدم ترتُّب آثاره الشرعية عليه[1].

ولتلافي سلبيات الفحص الطبي قبل الزَّواج أوصى مجمع الفقه الإسلامي الدولي وجماعة من المعاصرين، منهم: الدكتور محمد عثمان شبير، والأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي أن توفر الدولة الأجهزة اللازمة لإجراء الفحوصات، وتتكفل بالتكلفة المادية لإجرائها[2].

القول الثَّاني:

لا يجوز إجبار أي شخص على إجراء الاختبار الوراثي والفحوص الطِّبية قبل الزَّواج، أو إصدار تشريع بإجبار الراغبين في الزَّواج على إجرائها، وترتيب آثار على عدم القيام؛ بها كعدم تسجيل العقد أو بطلانه. ويجوز تشجيع النَّاس على إجرائها، ونشر الوعي بالوسائل المختلفة بأهميتها، وتيسير تلك الفحوصات للراغبين فيها، وجعلها سرية لا تُفْشى إلا لأصحابها المباشرين.

وهذا قول: الأستاذ الدكتور محمد رأفت عثمان[3]، والدكتور عبدالكريم زيدان، والدكتور محمد عبدالستار الشريف[4]. وهو ما تضمَّنه القرار

(١) ينظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٨٥-٢٨٩.

(٢) ينظر: الدورة الحادية والعشرون المنعقدة في الرياض - المملكة العربية السعودية، في الفترة ١٥-١٩/١/١٤٣٥هـ، الموافق ١٨-٢٢/١١/٢٠١٣م، قرار رقم: ٢٠٣(٢١/٩) بشأن الوراثة والهندسة الوراثيَّة والجينيوم البشري (المجين): http://www.iifa-aifi.org/2416.html؛ دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة: ١/٣٣٦؛ فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٨٩.

(٣) ينظر: نظرة فقهية في الأمراض التي يجب أن يكون الاختبار الوراثي فيها إجباريًّا كما ترى بعض الهيئات الطِّبية: ٩٢٦.

(٤) ينظر: حكم الكشف الإجباري عن الأمراض الوراثيَّة: ٩٧١؛ فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٨٣.

الخامس لمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ، الموافق ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م، بشأن موضوع: (أمراض الدم الوراثيَّة)، ومدى مشروعية الإلزام بالفحوص الطِّبية للراغبين في الزَّواج[1].

سبب الخلاف:

يرجع سبب اختلاف العلماء في هذه المسألة إلى اختلافهم في الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة على إجراء هذه الفحوصات والإلزام بها.

فمن ترجّحت لديه المصالح المترتبة على إجراء الفحص الطِّبي، ومن أهمها: تجنُّب أخطار الأمراض المعدية والوراثيَّة المنتشرة اتجه إلى القول بمشروعية الإلزام بالفحص الطبي قبل الزَّواج؛ لا سيما إذا تحملت الدولة تكاليف إجراء هذه الفحوصات.

ومن ترجّح لديه جانب السّلبيات النَّاشئة عن الفحص الطِّبي، ومن أهمها: عزوف الشباب عن الزَّواج، والحيلولة دون تحقُّق مقاصد الزَّواج اتجه إلى القول بالمنع من الإلزام.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

القائلون بإباحة الإلزام على الفحص الطبي في حالات خاصة وعدم مشروعية الإلزام المطلق استدلوا بما يلي:

أولًا: إنَّ حفظ النَّفس والنَّسل من الكليات الخمس التي أمر الشرع بحفظها، ومن الوسائل الوقائية لحفظها القيام بالفحوصات الطِّبية قبل الزَّواج، وقد جاء في نصوص الشَّريعة الغراء إشارات وإرشاد

(١) ينظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثامنة عشرة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، العدد العشرون: ٤١٧؛ ملحق بقرارات مجمع الفقه الإسلامي، قرارات الدورة السابعة عشرة: ٤٥.

إلى ذلك فمن الأحكام الوقائية: ما ورد عن النَّبي ﷺ قوله: «تخيَّروا لنطفكم فإنَّ العرق دساس»[(١)]، وقوله ﷺ: «إياكم وخضراء الدمن. قالوا: وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء»[(٢)].

ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث: دلالتها على انتقال الصفات الوراثيَّة من الآباء والأمهات إلى الأبناء والأحفاد. ولم يقصرها الرسول ﷺ على الأمراض الجسمية، بل تعداها إلى الأمراض الأخلاقية، وأرشد ﷺ المقْدِمين على الزَّواج إلى الاحتراز وحسن الاختيار.

ومنها: اختيار الزَّوجة من عائلة تُعرف بناتها بكثرة الإنجاب؛ فَقد قَالَ ﷺ: «تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُم الْأُمَمَ»[(٣)].

ومنها: ألّا يكون أحد الزَّوجين مصابًا بمرض من الأمراض الوراثيَّة أو المعْدية، حتى لا ينتقل ذلك إلى الأبناء أو للطرف السليم منهما؛ لما جاء في حديث النَّبي ﷺ: «لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»[(٤)].

(١) رواه ابن ماجة، والحاكم، والقضاعي من حديث عائشة رضي الله عنها، دون قوله «فإنَّ العرق». قال الحاكم في المستدرك: ٢/١٦٣: « هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه «. وعزاه الحافظ العراقي إلى الديلمي في مسند الفردوس، من حديث أنس رضي الله عنه: «تزوجوا في الحجر الصالح، فإنَّ العرق دساس»، وإلى أبي موسى المديني في كتاب: تضييع العمر والأيام، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «وانظر في أي نصاب تضع ولدك، فإن العرق دساس». وكلاهما ضعيف.
سنن ابن ماجة: ١/٦٣٣، كتاب النكاح (٩)، باب الأكفاء (٤٦)، حديث (١٩٦٨)؛ مسند الشهاب: ١/ ٣٩٠؛ المغني عن حمل الأسفار: ١/ ٣٨٧.

(٢) عزاه الحافظ ابن حجر في التلخيص إلى الرامهرمزي، والعسكري في الأمثال، وابن عدي في الكامل، والقضاعي في مسند الشهاب، والخطيب في إيضاح الملتبس؛ كلهم من طريق الواقدي عن يحيى بن سعيد ابن دينار، عن أبي وجزة يزيد بن عبيد، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري. قال ابن عدي: تفرد به الواقدي، وذكره أبو عبيد في الغريب. ونقل الحافظ العراقي عن الدارقطني قوله: تفرد به الواقدي، وهو ضعيف. والمعنى لا تنكحوا المرأة لجمالها وهي خبيثة الأصل؛ لأنَّ عرق السوء لا ينجب. ينظر: تلخيص الحبير: ٣/١٤٥؛ مسند الشهاب: ٢/٩٦؛ المغني عن حمل الأسفار: ١/ ٣٨٧.

(٣) أخرجه أبو داود واللفظ له، والنسائي، وأحمد، والحاكم وصححه.
سنن أبو داود: ١/٦٢٥، كتاب النكاح (٦)، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء (٤)، حديث (٢٠٥٠)؛ سنن النسائي: ٦/ ٦٥، كتاب النكاح، باب كراهية تزويج العقيم؛ مسند الإمام أحمد: ٤/ ٣١٧، مُسْنَدُ الْعَشَرَةِ الْمُبَشّرِينَ بِالْجَنَّة، بَاقِي مُسْنَد الْمُكْثِرِينَ مِنَ الصَّحَابَة، مسند أنس بن مالك بن النضر رضي الله عنهما (٣١)؛ المستدرك على الصحيحين: ٢/ ١٦٢؛ المغني عن حمل الأسفار: ١/ ٣٨٧.

(٤) تقدم تخريجه.

وفي حديث آخر قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «وَفِرَّ من المَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِن الأَسَدِ»[1]. وهذا يتحقق بإجراء الفحص الطِّبي.

ثانيًا: إنَّ القواعد والضَّوابط الشَّرعيَّة تؤيد مشروعية الفحص الطِّبي وجواز الإلزام به عند الحاجة، ومن ذلك: قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد. فإجراء الفحوصات الطِّبية قبل الزَّواج للأمراض الوراثيَّة والمعدية لا يتعارض مع روح الشريعة، ولا مع مقاصد الزَّواج في الإسلام، وليس فيه مضادّة لقضاء اللَّه وقدره؛ بل هو من قضائه وقدره. بل إنَّ المقصد والغاية من إجراء هذه الفحوصات القضاء على الأمراض الوراثيَّة والمعدية، ودفْع المفسدة الأشد بدفع الضرر قبل حصوله، وهذا مقصد محمود وعمل مشروع، يحقق مصالح شرعية راجحة، ويدرأ مفاسد متوقعة. والوسائل تأخذ حكم الغايات[2]، وخاصة في العائلات التي لها تاريخ وراثي لبعض الأمراض، ويتوقع الإصابة بها يقينًا أو غالبًا. والمتوقع كالواقع. والشَّرع قد يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطه لما تحقق وقوعه[3]، وها هنا غلب وقوع هذه المفسدة، فوجب دفعها. فالدفع أقوى من الرَّفع[4]، وتحقيقًا لمقصود الزَّواج بالمحافظة على النَّسل[5].

أما تقييد الحكم بكون الإلزام في حالات خاصة، وعدم وجوبه مطلقًا؛ فلأن الإيجاب المطلق سيؤدي إلى مآلات تخالف المقصود من مشروعية الفحص الطبي قبل الزَّواج. وبالنَّظر إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد سينشأ عند تطبيق الحكم في الواقع مفاسد كثيرة، ومنها: أنَّ الإلزام

(١) أخرجه البخاري. الصحيح بشرح ابن حجر: ٣٠٧/١١، كتاب الطب (٧٦)، بَاب الْجُذَامِ (١٩)، حديث (٥٧٠٧).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام: ١٧٧/١.

(٣) قواعد الأحكام: ١٤٦/١-١٤٧.

(٤) ينظر: قواعد الأحكام: ١٧٧/١.

(٥) ينظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي: ٧٨٤/٢.

المطلق قد يؤدي إلى عزوف الشباب عن الزَّواج، ولجوء بعض الأفراد إلى الحصول على شهادات تثبت سلامتهم على الرغم من عدم إجراء الفحص، إمَّا عن طريق المعرفة، أو عن طريق المال. كما أنَّ في القول بالإلزام المطلق إيجاب حق لم يأت الشَّرع به، ولم يدل عليه، وفيه حرج على المكلفين نفسيًّا وماليًّا.

فإذا أصدرت الدولة قانونًا تنظيميًّا بالإلزام بالفحص الطِّبي قبل الزَّواج بدافع المصلحة وجب الالتزام به؛ مراعاة للمصلحة العامة، ويُتَحمَّل الضَّرر الخاص لدفع الضَّرر العام(1).

أدلة القول الثَّاني:

القائلون بعدم مشروعية الإلزام بالفحص الطِّبي قبل الزَّواج وإصدار تشريع بإجبار الراغبين في الزَّواج على إجرائها، وترتيب آثار على عدم القيام بها؛ كعدم تسجيل العقد أو بطلانه استدلوا بما يلي:

أولا: قول النَّبي ﷺ: «مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ الله فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِئَةَ شَرْطٍ»(2).

ووجه الاستدلال به: أنَّ اشتراط إجراء الفحص الطِّبي وإلزام العاقدين بوجود هذا الشَّرط مخالفٌ لما ثبت شرعًا؛ لأنَّ عقد النكاح من العقود التي تناولها الشَّرع بتفصيل أركانه وشروطه، ورتب عليها آثارها الشَّرعيَّة، وفتحُ الباب للزيادة على ما جاء به الشرع؛ كالإلزام بالفحوص الطِّبية قبل الزَّواج، وربط توثيق العقد بها أمر غير جائز(3).

(1) ينظر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: ٩٦-٩٧.

(2) هذا الحديث متفق على صحته. واللفظ للبخاري.
صحيح البخاري بشرح ابن حجر: ١١٦/٥-١١٧، كتاب البيوع (٣٤)، باب إذا اشترط شروطًا في البيع لا تحل (٧٣)، الحديث (٢١٦٨)؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ١٠٩/١٠، ١١٣، كتاب العتق (٢٠)، باب إنما الولاء لمن أعتق (٢)، الحديث (١٥٠٤/٦) (١٥٠٤/٨).

(3) ينظر: القرار الخامس للمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ، الموافق ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م، بشأن موضوع: (أمراض الدم الوراثيَّة) ومدى مشروعية الإلزام بالفحوص الطبية للراغبين في الزواج. ملحق بقرارات مجمع الفقه الإسلامي: ٤٥؛ فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٨٣.

ثانيًا: أنَّ الزَّواج مطلب شرعي، ورد الأمر به في نصوص القرآن والسُّنة، ولم يرد دليل شرعي باشتراط سلامة الصحة، أو اشتراط لزوم الذرية؛ فالمرأة الآيسة، والرجل كبير السن يباح لهما الزَّواج دون إرادة الذرية، والشُّروط الشَّرعيَّة بعد شروط العقد هي: كون الزوج من أهل الخلق والدين(1)؛ عملا بقوله ﷺ: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه»(2).

ويُناقش قولهم: بأنَّ نصوص الشريعة دلّت على لزوم حماية الإنسان لنفسه، وعدم الوقوع في التهلكة، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ [البقرة:١٩٥]. والفحص الطِّبي قبل الزَّواج وسيلة وقائية لحماية النَّفس والنَّسل من الإصابة بالأمراض المهلكة الوراثيَّة والمعدية، فيُشْرَع الإلزام به حماية لهما.

ثالثًا: من القواعد الفقهية التي يتخرج عليها هذا القول: قاعدة اليقين لا يزول بالشَّك. ووجه ارتباطه بها: أنّ هذه الفحوصات لا تُجرَى إلا لأهم الأمراض المنتشرة بين أفراد المجتمع، إذ لا يمكن إجراء فحص لجميعها، والذي يقدَّر عدده بالآلاف، ونتائج الإصابة بالأمراض متوهمة لا تتعدى ٣٠٪ في أكثر الحالات توقعًا؛ فلا يزال اليقين بالوهم. كما أن كثيرًا من الأمراض الوراثيَّة لا تنتج بسبب الوراثة من الوالدين؛ بل بسبب عوامل أخرى مثل الطفرات الجينية، وغيرها.

ويُناقش قولهم: بأنَّه من المسلَّم به أنَّ نتائج الفحوص احتمالية، إلا أنَّ هذه الاحتمالات بوقوع الأمراض تقوى لتصبح من قبيل الظن القوي المعتبر شرعًا؛ في حالة انتشار أمراض في أماكن معينة، أو في عائلات

(١) ينظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٨٤.

(٢) أخرجه ابن ماجة، والترمذي ورجح إرساله. وفي الباب عن أبي حاتم وعائشة.
الجامع الصحيح: ٣/٣٩٤، كتاب النكاح (٩)، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه (٣)، حديث (١٠٨٤)؛ سنن ابن ماجة: ١/٦٣٢، كتاب النكاح (٩)، باب الأكفاء (٤٦)، حديث (١٩٦٧)؛ تحفة الأحوذي: ٤/١٤٩-١٥٠.

لها تاريخ مرضي. وفي مثل هذه الحالات يُشْرَع الإلزام بالفحص الطِّبي؛ للمصلحة العامة.

ومنها: قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد. ووجه ارتباطه بها: ما يترتب على الإلزام بهذه الفحوصات من مصالح ومفاسد، إلا أنَّ مفاسدها غالبة على مصالحها. ومن هذه المفاسد: عزوف الشباب عن الزَّواج؛ نتيجة ارتفاع تكاليف هذه الفحوصات، مما يوقعهم في الحرج والمشقة. وكذلك الأثر السلبي فيما إذا أظهرت الفحوصات إصابة أحد الخاطبين بمرض، أو حَمْلُه لصفة وراثية غير مرغوب فيها؛ مما سينشأ عنه عدم تمكُّنه من الزَّواج. ومشكلات اجتماعية أخرى.

ويُناقش قولهم: بأنَّه يمكن تلافي هذه السلبيات؛ بدعم الدولة لتكاليف الفحص الطِّبي، وتحمُّلها لأعبائه المالية، واتخاذ الإجراءات الكفيلة بالمحافظة على سرية المعلومات، والاقتصار على الإلزام عند انتشار الأمراض وحالات الضَّرورة. وهو ما أشار إليه القائلون بمشروعية الإلزام.

ومنها: « تصرُّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»[1]. فتصرفات أولي الأمر في جعل المباح واجبًا إنما تصح إذا تعينت فيها المصلحة. والمفاسد المترتبة على الإلزام تفوق المصلحة؛ فيتعين دفع هذه المفاسد، وعدم القول بمشروعية الإلزام[2].

ويُناقش قولهم: بأنَّ هذه القاعدة يستشهد بها على إلزامية الفحص قبل الزَّواج؛ لأنَّ المصالح المترتبة على مسألة الفحص الطِّبي قبل الزَّواج من المصالح العامة، التي تحقق الخير للأمة، وتدفع الأذى

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي: ١٢١؛ المنثور في القواعد: ١/٣٠٩.

(٢) ينظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٢٨٣؛ الفحوص والإرشادات الوراثيَّة: مراحلها وأحكامها الشرعية (دراسة فقهية مقارنة)، مجلة الجامعة الخليجية، المجلد ٢، العدد ٢: ١٩٨-١٩٩.

عنها. ومن الثابت أنَّ إجراء هذه الفحوصات وسيلة للمحافظة على النَّسل؛ إيجادًا وإبقاءً، والوقاية من الأمراض المعدية والوراثيَّة. وبهذا يكون من المصالح المقصودة شرعًا. فيجوز لأولي الأمر الإلزام بها إذا تعينت المصلحة في ذلك.

الترجيح:

الظَّاهر ممَّا تقدم أنَّ النُّصوص الشَّرعيَّة من الكتاب والسُّنة يُستَدل بها على مشروعية وإباحة الفحص الطِّبي قبل الزَّواج للأمراض الوراثيَّة والمعدية، ولا يوجد دليل على وجوبه. وبالنظر إلى ميزان المصالح والمفاسد يترجّح القول بعدم وجوب الإلزام المطلق بإجراء الفحوصات الطِّبية قبل الزَّواج؛ لما ينشأ عن ذلك من مفاسد كثيرة تخالف المقصد من تطبيق هذا الحكم، إلا أنه يجب الإلزام في حالات خاصة؛ بحسب ما تقتضيه المصلحة، وبضوابط ووسائل تكفل حماية الحقوق.

ويؤيد هذا القول القواعد الفقهيَّة الكبرى في الشَّريعة؛ ذلك أنَّ المقصدَ والغاية من الإلزام بالفحص الطِّبي قبل الزَّواج القضاءُ على الأمراض الوراثيَّة والمعدية، ودفْع المفسدة الأشد بدفع الضَّرر قبل حصوله. وهذا مقصد محمود وعمل مشروع.

وعلى هذا؛ لو كان المقصد من إجراء هذه الفحوصات الاعتداء على الحرية الشخصية، واستنزاف الأموال بغير حق فهذا مقصد مذموم وعمل محرم.

ويؤيد هذا القول: قرار مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثيَّة؛ حيث جاء في القرار في الفقرة الثانية: الاستفادة من علم الهندسة الوراثيَّة في الوقاية من المرض أو علاجه، أو تخفيف ضرره؛ بشرط ألا يترتب على ذلك ضرر أكبر.

وفي الفقرة الخامسة: لا يجوز إجراء أي بحث أو القيام بأي معالجة أو تشخيص يتعلق بمورثات إنسان ما إلا للضَّرورة، وبعد إجراء تقويم دقيق وسابق للأخطار والفوائد المحتملة المرتبطة بهذه الأنشطة، وبعد الحصول على الموافقة المقبولة شرعًا، مع الحفاظ على السِّرية الكاملة للنَّتائج، ورعاية أحكام الشَّريعة الغراء، القاضية باحترام الإنسان وكرامته(١). وهو ما تضمَّنه أيضًا قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي(٢).

المطلب الثَّاني
نماذج النَّوازل الفقهية للاحتياطات الطِّبية بعد الزَّواج

أولًا: حكم إجهاض الجنين المشوه:

ترتبط نازلة إجهاض الجنين المشوه بالفحوصات الطِّبية في أثناء الحمل، التي يؤكد الأطباء أنَّ لمجموعة من هذه الفحوصات أهمية قصوى؛ فمن خلالها يتمكن الطَّبيب من متابعة الحمل بشكل منتظم، ويتمكن من التَّشخيص المبكر لأي مشكلات صحية، وتحديد العلاجات اللازمة لتلافي أي مضاعفات صحية محتملة للحامل وجنينها. وبهذا تزيد من احتمال الحمل السليم وإنجاب مولود معافى -بمشيئة الله تعالى-.

أمَّا الحكم الشَّرعي في إجراء هذه الفحوصات فقد تقدم عند بيان الحكم الشَّرعي في الاحتياطات الطِّبية للزواج أنَّه يطبق عليها من حيث

(١) الدورة الخامسة عشرة، المنعقدة في مكة المكرمة في ١٤١٩/٧/١١هـ، الموافق ١٩٩٨/١٠/٣١م.
مع ملاحظة أنَّ بعض الأعضاء توقف عن التوقيع على هذا القرار، ومنهم: الدكتور بكر عبدالله أبو زيد، والشيخ محمد بن عبدالله السبيل.

(٢) الدورة الحادية والعشرون المنعقدة في الرياض - المملكة العربية السعودية، في الفترة ١٥-١٤٣٥/١/١٩هـ، الموافق ١٨-٢٠١٣/١١/٢٢م، قرار رقم: ٢٠٣ (٢١/٩) بشأن الوراثة والهندسة الوراثيَّة والجينيوم البشري (المجين): http://www.iifa-aifi.org/2416.html.

المبدأ الحكم الشَّرعي للتَّداوي؛ فيباح إجراؤها ما دامت الوسائل المستخدمة آمنة ولا تضر بالإنسان، وتَردُ عليها الأحكام التَّكليفية الخمسة (الوجوب، والنَّدب، والتَّحريم، والكراهة، والإباحة) بحسب الحال.

فإذا أظهرت الفحوصات الطِّبية أنَّ الجنين مصاب بتشوه أو بمرض وراثي غير قابل للعلاج، من خلال لجنة طبية موثوقة: فهل يعد ذلك مسوغًا لإجهاض الحمل؟

الإجهاض عمومًا ليس من المسائل النَّازلة، فقد تناول فقهاء السَّلف -رحمهم الله- مسألة إجهاض الجنين، إلَّا أنَّهم لم يتعرضوا لحكم إجهاض الجنين المشوه إذا ثبت تشوُّهه وهو في رحم أمه فهذه المسألة تعد من النَّوازل؛ لأنَّ إمكان العلم بحال الجنين وصحته وهو في رحم أمه، هو نتاج تقدُّم العلوم الطِّبية، الذي فتح المجال لإمكان الكشف عن أسرار الأجنة ومراحل حياتها، وما قد يصيبها من علل(١).

وحديثًا تعدَّدت الدِّراسات الطِّبية والشَّرعيَّة في مسألة إجهاض الجنين المشوه؛ بهدف بيان أسباب حدوث تشوه الأجنة، وسبل الوقاية والحكم الشَّرعي لإجهاض الجنين المشوه، وفي هذه الدِّراسة الموجزة عرضٌ للمسألة؛ بهدف الوصول للقول الرَّاجح. وبيانها في ما يلي:

أولًا: بيان وقت نفخ الرُّوح في البدن.

إنَّ بيان الحكم الشَّرعي في هذه النَّازلة يُبْنَى على معرفة وقت نفخ الرُّوح في البدن. ويمكن معرفة ذلك من خلال حديث جَمْع الخلق، الذي أخرجه البخاري عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه، قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ

(١) ينظر: الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة، ملحق رقم (٤) بحث: هل يجوز شرعًا قتل وإسقاط الجنين المشوه؟: ٤٧٧.

المَصْدُوق: «إنَّ أَحَدَكُم يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّه أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً[1] مِثْلَ ذَلكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً[2] مِثْلَ ذَلكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّه مَلَكًا فيُؤْمَرُ بأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ، وَرِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ. ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ؛ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ؛ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ. وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ؛ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ»[3].

وأخرجه مسلم بزيادة لفظ: «فِي ذلك» في موضعين قبل لفظ: «عَلَقَةً»، وقبل لفظ: «مُضْغَةً»[4]. وهذه الزيادة أدّت إلى اختلاف العلماء حول المدة التي يكتمل فيها جمع الخلق: فهل تكتمل مراحل خلق الجنين بعد الأربعين يومًا؟ أم بعد مئة وعشرين يومًا؟ اختلف العلماء قديمًا وحديثًا في ذلك على قولين:

القول الأوَّل: أنَّ اكتمال جمْع الخلق يكون بعد مئة وعشرين يومًا من

---

(١) العَلَقَة في اللُّغة: الدَّم عامة، أو الشَّديد الحمرة، أو الغليظ، أو الجامد. والعلقة: القطعة منه، وكل ما عُلِّق. ويصف علماء الأجنة هذه المرحلة باسم (Attachment and Implantation)؛ أي مرحلة الالتصاق والانغراس؛ حيث تَعْلَق الكرة الجرثومية المحاطة بالدم المتخثر – أول الأمر – في هذه المرحلة وتنغرز في الرحم. وتبدأ هذه المرحلة عادة في اليوم السادس من التلقيح، وتستغرق عملية التعلق حوالي أسبوع؛ ليتم الانغراس وتكوُّن المعلاق، الذي يتحول إلى الحبل السري في المراحل المتقدمة من الحمل. لمزيد من التفصيل ينظر: (م: علق): لسان العرب: ٢٦٧/١٠؛ المصباح المنير: ١٦٢؛ المفردات في غريب القرآن: ٣٤٣؛ خلق الإنسان بين الطب والقرآن: ٢٠٥، ٢١١–٢٢٣، ٣٦٧–٣٦٩؛ الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة: ٤٠–٤١؛ الآيات العجاب في رحلة الإنجاب: ٩٦–١٠٥.

(٢) المضْغة في اللُّغة: القطعة من اللحم قدر ما يمضغ ولم ينضج، وجمعها مُضَغ، وهي: اسم للحال التي ينتهي إليها الجنين بعد مرحلة العلوق حيث يبدو الجنين وكأنه قطعة لحم ممضوغة. وعند علماء الأجنة: مرحلة المضغة (Somite Stage) هي: المرحلة التي تظهر فيها الكتل البدنية؛ وذلك من اليوم العشرين أو الواحد والعشرين حتى يكتمل نموها إلى ٤٢ أو ٤٥ زوجًا من الكتل في اليوم الخامس والثلاثين. وتعد هذه الكتل أساس تكون الجهاز الهيكلي والعضلي. لمزيد من التفصيل ينظر (م: مضغ): المعجم الوسيط: ٨٧٥/٢؛ المفردات في غريب القرآن: ٤٦٩؛ النهاية في غريب الحديث: ٣٣٩/٤؛ خلق الإنسان بين الطب والقرآن: ٢٤٥–٢٥٦، ٣٦٩–٣٧٠؛ الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة: ٤٤–٤٦.

(٣) صحيح البخاري بشرح ابن حجر: ٤٤٧/٦، كتاب بدء الخلق (٥٩)، باب ذكر الملائكة (٦) حديث (٣٢٠٨)؛ ٥/٧–٦، كتاب أحاديث الأنبياء (٦٠)، باب خلق آدم وذريته (١)، حديث (٣٣٣٢)؛ ٣١١/١٣، كتاب القدر (٨٢)، باب (١)، حديث (٦٥٩٤).

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٤٥/١٦، كتاب القدر (٤٦) باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه (١)، حديث (٢٦٤٣/١).

حدوث الحمل، استدلالًا بظاهر حديث ابن مسعود في رواية البخاري؛ لأنَّ قوله ﷺ: «مِثْلَ ذَلِكَ» يدلُّ على المثلية في الأربعين؛ فيكون الجنين أربعين يومًا نطفة، وأربعين يومًا علقة، وأربعين يومًا مضغة، تتم على التوالي، فيكون مجموع هذه المراحل مئة وعشرين يومًا، ثمَّ يكون نفخ الرُّوح في الجنين بعد انتهاء زمن طور المضغة الذي ينتهي بنهاية الأربعين الثالثة.

وإلى هذا ذهب جمهور العلماء من الأئمة السابقين، وهو قولٌ لجمْع من المعاصرين من الفقهاء والأطباء(١).

ونقل الإمام النووي وابن حجر -رحمهما الله- وغيرهما اتفاق العلماء على أنَّ نفْخ الرُّوح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر(٢). ومنهم: بدر الدين العيني الحنفي(٣)، والإمام القرطبي(٤)، وابن القيم(٥)، وغيرهم.

القول الثَّاني: أنَّ اكتمال جمْع الخلق يكون بعد أربعين يومًا من حدوث الحمل. وأطوار النُّطفة والعلقة والمضغة تقع وتكتمل كلها خلال هذه

(١) ينظر: جامع العلوم والحكم: ٤٧؛ أطوار الجنين ونفخ الرُّوح، مجلة الإعجاز العلمي، العدد الثامن: ٦؛ فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، فتاوى الطب وأحكام المرضى برقم (١٧٥٧٦): ٢٨٢؛ فتاوى دار الإفتاء المصرية، فتوى الإجهاض عند احتمال تشوه الجنين في ٢٠٠٧/٥/٩م، برقم (٣٦٨): http://dar-alifta.org.eg/AR/ViewFatwa.aspx?ID=368&text=%D9%86%D9%81%D8%AE%20%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%AD&MoftiIds=، وفتوى إجهاض بعد ١٢٠ يومًا في ٢٠١٣/٥/٢م، برقم (٦٥٥٥): http://dar-alifta.org.eg/AR/alifta. org.eg/ AR/ ViewFatwa. aspx?ID=6555&text=%D9%86%D9%81%D8%AE%20%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%AD&MoftiIds=، وفي ٢٠١٤/٤/٢٠، برقم (٧٢٤٨): http://dar-alifta.org.eg/ AR/ViewFatwa. aspx? ID=7248&text=%D9%86% D9%81%D8%AE%20%D8%A7% D9%84%D8%B1%D9%88%D8%AD&MoftiIds=

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٤٦/١٦؛ فتح الباري: ٣٢٠/١٣، ٣٢١؛ التبيان في أقسام القرآن: ١٩٧؛ جامع العلوم والحكم: ٥١-٥٢.

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: ٢٩٣/٣.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٧/١٢.

(٥) التبيان في أقسام القرآن: ٢٠٢-٢٠٣.

الأربعين؛ استدلالًا بما جاء في رواية الإمام مسلم لحديث ابن مسعود بزيادة لفظ: «في ذلك» في موضعين قبل لفظ: « عَلَقَةً»، وقبل لفظ: «مُضْغَةً». وهي زيادة صحيحة تُعدُّ من أصل المتن؛ جمعًا بين الروايات.

ووجه الاستدلال بهذه الرواية: أنَّ قوله:«في ذلك» يعود إلى الوقت؛ أي إلى الأربعين يومًا. أمَّا اسم الإشارة في قوله: «مثل ذلك»، فلا بد أنه يعود إلى شيء آخر غير الوقت، وأقرب شيء إليه هنا هو جمْع الخلق.

وعلى هذا يكون المعنى: إنَّ أحدكم يُجْمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا، ثمَّ يكون في ذلك العدد من الأيام علقة مجتمعة في خلقها مثل ذلك؛ أي: مثلما اجتمع خلقكم في الأربعين، ثمَّ يكون في ذلك؛ أي: في نفس الأربعين يومًا مضغة مجتمعة مكتملة الخلق المقدر لها. مثل ذلك؛ أي: مثلما اجتمع خلقكم في الأربعين يومًا[1].

وهذا قولٌ لبعض المتقدمين من العلماء، وإليه ذهب جمهور المعاصرين من العلماء والأطباء[2].

والخلاصة: أنَّه بالنظر والتحقيق في النصوص المتعارضة التي كانت سببًا لاختلاف العلماء في هذه المسألة يمكن التوفيق بينها بما يلي:

أولا: حديث ابن مسعود رضي الله عنه حديث صحيح، إلا أنَّ الاستدلال به على ظاهره بأن اكتمال جمع الخلق يكون بعد مئة وعشرين يومًا؛ حيث تتم أطوار خلق الجنين النُّطفة والعلقة والمضغة على التوالي، في فترات طول كل منها أربعون يومًا، فيكون المجموع مئة وعشرين يومًا من حدوث الحمل قول لا يصح؛ لأنَّ كلمة (ثمَّ) في الحديث للترتيب

(١) ينظر (بتصرف): أطوار الجنين ونفخ الرُّوح، مجلة الإعجاز العلمي، العدد الثامن: ١٠.

(٢) ينظر: فتح الباري: ١٣/٣٢١؛ جامع العلوم والحكم: ٤٩؛ خلق الإنسان بين الطب والقرآن: ٣٩٥-٤٠٥؛ أطوار الجنين ونفخ الرُّوح، مجلة الإعجاز العلمي، العدد الثامن: ١٠؛ فتاوى الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات، فتوى تخلق الجنين ونفخ الرُّوح في ٢٠١٠/٣/٢٧م، برقم (٩٥٦٥): http://www.awqaf.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=9565

الجمعي، وليست للترتيب الزمني. ومما يؤيد ذلك: روايات الحديث الصَّحيحة، ومنها رواية مسلم التي استدل بها أصحاب القول الثَّاني، التي يستفاد منها: أنَّ خلق الجنين يُجمع خلال الأربعين يومًا الأولى من عمره، وأطوار النُّطفة والعلقة والمضغة تقع وتكتمل كلها خلال هذه الأربعين. ويدل على ذلك أيضًا: ما رواه حُذَيْفَة بْن أَسيد عن النَّبيّ ﷺ، قَالَ: «يَدْخُلُ الْمَلَكُ عَلَى النُّطفة بَعْدَ مَا تَسْتَقِرُّ فِي الرَّحِم بِأَرْبَعِينَ أَوْ خَمْسَة وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ أَشَقيٌّ أَوْ سَعيدٌ؟ فَيُكْتَبَانِ. فَيَقُولُ: أَيْ رَبِّ أَذَكَرٌ أَوْ أُنْثَى؟ فَيُكْتَبَانِ. وَيُكْتَبُ عَمَلُهُ، وَأَثَرُهُ، وَأَجَلُهُ، وَرِزْقُهُ. ثُمَّ تُطْوَى الصُّحُفُ فَلَا يُزَادُ فِيهَا وَلَا يُنْقَصُ»(١).

ثانيًا: الجمع بين الروايات بالقول بأنَّ: « للمَلَك ملازَمة ومراعاة لحال النُّطفة، وأنَّه يقول: يا رب، هذه علقة، هذه مضغة، في أوقاتها. فكل وقت يقول فيه ما صارت إليه بأمر اللّه تعالى، وهو أعلم سبحانه وتعالى. ولكلام الملَك وتصرُّفه أوقات: أحدها حين يخلقها اللّه تعالى نطفة، ثمَّ ينقلها علقة؛ وهو أول علم الملَك بأنَّه ولد؛ لأنَّه ليس كل نطفة تصير ولدًا؛ وذلك عقب الأربعين الأولى، وحينئذ يكتب رزقه وأجله وعمله وشقاوته أو سعادته. ثمَّ للملك فيه تصرُّف آخر في وقت آخر، وهو: تصويره، وخلق سمعه، وبصره، وجلده، وعظمه، وكونه ذكرًا أم أنثى، وذلك إنما يكون في الأربعين الثالثة، وهي مدة المضغة. وقبل انقضاء هذه الأربعين، وقبل نفخ الرُّوح فيه؛ لأنَّ نفخ الرُّوح لا يكون إلا بعد تمام صورته»(٢). محل نظر؛ لتعارضه مع ما جاء في روايات الحديث الأخرى، ومنها: قول النَّبيّ ﷺ: «إِذَا مَرَّ بِالنُّطفة ثِنْتَانِ وَأَرْبَعُونَ لَيْلَةً بَعَثَ اللهُ إِلَيْهَا مَلَكًا فَصَوَّرَهَا، وَخَلَقَ سَمْعَهَا وَبَصَرَهَا، وَجِلْدَهَا

(١) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٤٧، كتاب القدر (٤٦) باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه (١)، حديث (٢/٢٦٤٤).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم: ١٦/١٤٦. وينظر: التبيان في أقسام القرآن: ٢٠٢.

وَلَحْمَهَا وَعِظَامَهَا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَبِّ أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى؟ فَيَقْضِي رَبُّكَ مَا شَاءَ، وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ. ثُمَّ يَقُولُ: يَا رَبِّ أَجَلُهُ. فَيَقُولُ رَبُّكَ مَا شَاءَ، وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ. ثُمَّ يَقُولُ: يَا رَبِّ رِزْقُهُ. فَيَقْضِي رَبُّكَ مَا شَاءَ، وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ. ثُمَّ يَخْرُجُ الْمَلَكُ بِالصَّحِيفَةِ فِي يَدِهِ فَلَا يَزِيدُ عَلَى مَا أُمِرَ وَلَا يَنْقُصُ»(١). والقول بأنَّه لا يصح حمل هذه الرواية على ظاهرها، وتأويلها: بأنَّ المراد بتصويرها وخلق سمعها إلى آخره أنَّه يكتب ذلك، ثمَّ يفعله في وقت آخر؛ لأنَّ التَّصوير عقب الأربعين الأولى غير موجود في العادة، وإنَّما يقع في الأربعين الثالثة، وهي مدة المضغة، ثمَّ يكون للملك فيه تصوير آخر، وهو وقت نفخ الرُّوح عقب الأربعين الثالثة، حين يكمل له أربعة أشهر(٢) تأويل بعيد يتنافى مع معطيات العلم الحديث.

ثالثًا: نَصَّ القرآن الكريم على أنَّ العظام تتكون بعد طور المضغة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون]. وجاء في حديث النبي ﷺ أنَّ بدء تخلُّق العظام يكون بعد الليلة الثَّانية والأربعين من بدء تكون النُّطفة، في قوله عليه السلام في حديث حذيفة بن أسيد الغفاري: «إِذَا مَرَّ بِالنُّطْفَةِ ثِنْتَانِ وَأَرْبَعُونَ لَيْلَةً بَعَثَ اللهُ إِلَيْهَا مَلَكًا فَصَوَّرَهَا، وَخَلَقَ سَمْعَهَا وَبَصَرَهَا، وَجِلْدَهَا وَلَحْمَهَا وَعِظَامَهَا»(٣). كما أثبتت الدِّراسات الحديثة لعلم الأجنة أنَّ تكوُّن العظام يتخلَّق شيئًا فشيئًا وتكتمل صورته في نهاية الأسبوع السَّادس وبداية الأسبوع السَّابع(٤)، مؤيدة ما جاء في حديث

(١) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٤٨، كتاب القدر (٤٦) باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه (١)، حديث (٣/٢٦٤٥).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (بتصرف): ١٦/١٤٦.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) ينظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن: ٢٥٦، ٢٨٦؛ الآيات العجاب في رحلة الإنجاب: ١٥٢-١٥٤؛ إعجاز القرآن في ما تخفيه الأرحام: ٣٣١.

النبي ﷺ. والقول بأنَّ العظام يبدأ تخليقها بعد مئة وعشرين يومًا يتعارض مع ذلك تعارضًا بيِّنًا(١).

رابعًا: لا خلاف بين العلماء في أنَّ الجنين تُنفخ فيه الرُّوح بعد اكتمال طور المضغة؛ استنادًا على حديث جمع الخلق الذي أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما. وبما أنَّه قد ترجّح أنَّ اكتمال جمع الخلق بأطواره النُّطفة والعلقة والمضغة تقع وتكتمل كلها في خلال أربعين يومًا من حدوث الحمل، بنص رواية الإمام مسلم لحديث جمع الخلق، وما يعضدها من الروايات -كما تقدم- وتوافُق الحقائق العلميَّة مع ما جاء في النُّصوص الشَّرعيَّة لأطوار الجنين؛ إذن فالرُّوح تُنفخ بعد الأربعين الأولى من عمر الجنين، لكن لا يمكن تحديد موعد نفخ الرُّوح على وجه القطع في يوم بعينه بعد الأربعين يومًا الأولى. ونتيجة لذلك اختلف الفقهاء والأطباء في تقييم حياة الجنين في هذه الفترة، ويتخرّج على هذا اختلافهم في حكم الإجهاض وما يتفرع عليه من نوازل.

خامسًا: رجّح بعض الباحثين أنَّ الرُّوح تُنفخ في الجنين بعد الأسبوع الثَّامن من التلقيح؛ مستدلين بالنُّصوص الشَّرعيَّة، ومؤيدين قولهم بالحقائق الثَّابتة في علم الأجنة. واتجه جمهور المعاصرين إلى القول بأنَّ نفْخ الرُّوح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر، وإن اختلفوا في مدة جمْع الخلق والتَّصوير والكتابة. ووجه قولهم: نقل الأئمة المتقدمين اتفاق العلماء والأطباء على ذلك، ووجود العلامات الدالّة على أنَّ الجنين قد نفخت فيه الرُّوح في هذه المرحلة، وتتمثل في الحركات الإرادية التي يقوم بها الجنين؛ كالنوم والسمع... وغيرها، وظهور السمات الإنسانية(٢).

(١) ينظر: أطوار الجنين ونفخ الرُّوح، مجلة الإعجاز العلمي، العدد الثامن: ١٠.

(٢) ينظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن: ٣٥١-٣٥٤؛ أطوار الجنين ونفخ الرُّوح، مجلة الإعجاز العلمي، العدد الثامن: ١١-١٢؛ قضايا طبية من منظور إسلامي: ١٧٦-١٧٧؛ أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، للدكتور إبراهيم رحيم: ٤٨-٤٩.

ثانيًا: اختلاف العلماء في إجهاض الجنين المشوه:

للمعاصرين من الفقهاء والأطباء محل اتفاق، ومحل خلاف في هذه النَّازلة:

أمَّا محل الاتفاق فقد اتفقوا على أنَّه يحرُم إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الرُّوح؛ أي بعد مرور مئة وعشرين يومًا من حصول الحمل؛ لأنَّه صار إنسانا محصنًا من القتل، لا يباح قتله بسبب مرضه أو عيوبه الخَلْقية، إلَّا إذا وجدت ضرورة تدعو إلى إسقاطه، كما إذا كان استمراره في الرحم يُفْقِد الأم حياتها، فيجوز إسقاطه دفعًا للضَّرر الأعظم(1). مُستند ذلك ما يلي:

أولًا: أنَّ حفظ النَّفس من الضَّرورات الخمس التي دلت النُّصوص الشَّرعيَّة من الكتاب والسُّنة على وجوب مراعاتها والمحافظة عليها؛ سواء كانت حملًا قد نُفخ فيه الرُّوح، أم مولودةً. وسواء كانت سليمةً من الآفات والأمراض، أم مصابة بشيء منها. ففي كل الأحوال يحرم الاعتداء عليها بغير حق؛ لعموم النُّصوص الواردة في النَّهي عن قتل النَّفس والاعتداء عليها بغير حق، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء:33].

ولما تثبت من تأكيد النَّبي ﷺ وبيانه لذلك في قوله ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ»(2).

(1) ينظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في دورته الثانية عشرة في الفترة من السبت 15 رجب 1410هـ الموافق 10 فبراير 1990م إلى يوم السبت 22 رجب 1410هـ الموافق 17 فبراير 1990م، القرار الرابع بشأن إسقاط الجنين المشوه خَلْقيًّا: 277؛ فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، فتاوى الطب وأحكام المرضى برقم (17576): 281؛ قضايا طبية من منظور إسلامي: 176-177؛ الإجهاض وآثاره في الفقه الإسلامي، للدكتور عبدالعزيز سمك: 27-33؛ الدر الثمين لبيان أحكام إجهاض الأجنة المشوهين: 73؛ أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، للدكتور إبراهيم رحيم: 176-177.

(2) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ. صحيح البخاري بشرح ابن حجر: 14/183، كتاب الديات (87)، =

فإذا وُجدت الحياة في الجنين بوجود الرُّوح فإنَّ ذلك مؤدَّاه اعتبار الجنين إنسانًا تثبت له كل الحقوق التي تثبُت للذي انفصل عن أمه حيًّا[١].

ثانيًا: أنَّ في وجود ذوي الاحتياجات الخاصة والأمراض المزمنة حكمةً لله ﷻ وبيانًا لقدرته، وتحقيقًا لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [آل عمران:٦]، وذكرى وموعظة لعباده، وعظم نعمته على من سَلِم من هذه الأمراض، فيشكره ﷻ ويلتزم طاعته، ولا يطغى ويتجاوز حدود الله بما أنعم عليه. وهذا يقتضي المساهمة في رعاية هذه الفئة؛ كل حسب استطاعته وتخصصه، ومساعدة أسرهم، وتوجيههم بالسعي في علاجهم، والصبر على ما أصابهم؛ رجاء المثوبة والأجر من الله. وعدم الاعتداء عليهم في أي مرحلة من مراحل حياتهم[٢].

ثالثًا: أنَّ العيوب التي تُكتشف في الجنين لا تعد من حالات الضرورة التي تبيح ارتكاب المحظور، ولا تعد مبررًا شرعيًّا لإجهاضه؛ لما يلي:

- عدم تحقق ضوابط الضَّرورة الشَّرعية، ومنها: أنْ يكون الضَّرر المترتِّب على حال الضَّرورة أعلى من الضَّرر في المحظور الَّذي يَحلُّ الإقدامُ عليه؛ «فالضَّرُورَاتُ تُبِيحُ المَحْظُورَاتِ؛ بِشَرْطِ عَدَمِ نُقْصَانِهَا عَنْهَا»[٣]. وهنا الإقدام على إجهاض الجنين المشوه اعتداء على نفس معصومة بغير حق.
- أن النتائج التي يمكن الحصول عليها بوسائل الفحص المتعددة لا

= باب قول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ (٦)، حديث (٦٨٧٨)؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ٣١٧/١١، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات(٢٨)، باب ما يباح به دم المسلم (٦)، حديث (١٦٧٦/٢٥).

(١) ينظر: فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية بشأن قتل الرحمة والجنين المشوه، برقم (٢٤٨٤) في ١٣٩٩/٧/١٦هـ: ٣٩١/٢٤-٣٩٢؛ الفتاوى الإسلامية: ٩/ ٣١٠٦.

(٢) ينظر: هل يجوز شرعا قتل وإسقاط الجنين المشوه؟: ٤٧٨-٤٧٩؛ فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، بشأن قتل الرحمة والجنين المشوه، برقم (٢٤٨٤) في ١٣٩٩/٧/١٦هـ: ٣٩٢/٢٤-٣٩٥.

(٣) المنثور في القواعد: ٣١٧/٢.

تصل إلى مرحلة اليقين، كما أن هناك حالات لا يمكن اكتشافها، وحالات أخرى دلت الفحوصات على وجود تشوهات بها، وثبت فيما بعد خطأ التشخيص. وعلى فرض كونه يقينًا فاحتمال علاجه قائمًا؛ فكثيرٌ من الأمراض قد تبدو في وقت مستعصية على العلاج ثم يجد لها العلم العلاج -بفضل من الله-(١). وأحكام الضَّرورة لا يجوز أنْ تُبنى على توقُّع أو توهُّم حصول حالة الضَّرورة؛ «الرُّخص لا تُناط بالشَّك»(٢). كما أنَّ اللجوء إلى الضَّرورة يكون لحِفظ الضَّروراتِ الخمسِ: الدِّين، والنَّفس، والمال، والعقل، والعِرْض. وإجهاض الجنين في هذه المرحلة يتنافى مع ذلك.

وأما محل اختلافهم ففي حكم إجهاض الجنين المشوه بتشوهات أو مرض قبل نفخ الرُّوح فيه. ولهم في ذلك قولان:

القول الأول: إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الرُّوح، أي قبل بلوغ الحمل مئة وعشرين يومًا. جائز عند الضَّرورة التي عبر عنها الفقهاء بالعذر. وضابط ذلك: أنَّ يثبت ثبوتًا قطعيًّا علميًّا وواقعيًّا من قِبل المختصين خطورةُ ما به من العيوب، وأنَّ هذه العيوب تدخل ضمن نطاق المرض الذي لا شفاء منه، ولا يمكن علاجه.

وعلى هذا القول كثير من علماء العصر من الفقهاء والأطباء، ومنهم: الطبيب محمد علي البار(٣)، وشيخ الأزهر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق(٤)، وغالبية أعضاء مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي ومنهم(٥): الشيخ عبدالله بن عبدالرحمن البسام(٦)،

(١) ينظر: الجنين تطوراته وتشوهاته: ٤٨٧-٤٨٩؛ الفتاوى الإسلامية: ٩/ ٣١٠٦.
(٢) الأشباه والنَّظائر، للسيوطي: ١٤١.
(٣) ينظر: الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة: ٤٣٥.
(٤) ينظر: الفتاوى الإسلامية: ٩/٣١٠٦-٣١٠٩.
(٥) ممن خالف هذا القرار: الشيخ محمد بن جبير، د. عبدالله بكر أبو زيد، الشيخ مبروك مسعود العوادي.
(٦) ينظر قوله مفصَّلًا في: الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة، ملحق رقم (٤): هل يجوز شرعا قتل وإسقاط الجنين المشوه؟: ٤٧٦.

والشيخ صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، والشيخ محمد بن عبدالله السبيل، والشيخ مصطفى أحمد الزرقا، والشيخ محمد محمود الصواف، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور محمد رشيد راغب القباني، والدكتور أحمد فهمي أبو سنة، والدكتور محمد الحبيب بن خوجة[١]، والشيخ عبدالرحمن حمزة مرزوق[٢].

القول الثَّاني: تحريم إجهاض الجنين قبل نفخ الرُّوح.

وهو قول: الطبيب البروفسور عبدالله باسلامة[٣]، والدكتور عبدالفتاح إدريس[٤]، والأستاذ الدكتور مصباح المتولي حماد[٥]، والدكتور عارف علي عارف[٦].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

القائلون بجواز إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الرُّوح، أي قبل بلوغ الحمل مئة وعشرين يومًا، عند الضَّرورة التي عبر عنها الفقهاء بالعذر استدلوا بما يلي:

أولًا: ثبوت وجود العذر، وقيام الضَّرورة المعتبرة المستندة إلى أدلة

(١) ينظر قوله مفصَّلًا في: المرجع السابق، ملحق رقم (٣)، عصمة دم الجنين المشوه: ٤٦٩.

(٢) ينظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، في دورته الثانية عشرة، في الفترة من السبت ١٥ رجب ١٤١٠هـ، الموافق ١٠ فبراير ١٩٩٠م إلى يوم السبت ٢٢ رجب ١٤١٠هـ الموافق ١٧ فبراير ١٩٩٠م، القرار الرابع بشأن إسقاط الجنين المشوه خلقيًا: ٢٧٧.

(٣) الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة، ملحق رقم (٥) الجنين تطوراته وتشوهاته: ٤٩٠-٤٩١.

(٤) ينظر: الإجهاض من منظور إسلامي: ٥٤، ٥٨-٥٩؛ الأحكام المتعلقة بمريض الإيدز، العدد ٢٤ من مجلة الشريعة والقانون: ٢٤٧/١. حيث رجّح القول بعدم إجهاض جنين المرأة المصابة بمرض الإيدز؛ على الرغم من أن فيروسات هذا المرض تنتقل إلى الجنين من أمه عبر المشيمة، أو عند الولادة كما يقول الخبراء.

(٥) ينظر: حكم إجهاض الجنين المعيب، مجلة الشريعة والقانون، العدد ٢٤: ٢٨/٢.

(٦) ينظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي: ٧٩١/٢.

علمية، وتحاليل ثابتة يقينًا من قِبل المختصين من الأطباء المسلمين، وسواء في ذلك الحالات الخطيرة والمتعذرة العلاج التي يكون السبب فيها وراثيًّا أو بيئيًّا، أو مزدوجًا[(١)].

ثانيًا: الأخذ بأقوال الفقهاء الذين رخصوا في الإجهاض قبل نفخ الرُّوح، وهو قول عند الحنفية[(٢)]، وظاهر مذهب الحنابلة [(٣)]. "لأنَّ الجنين في هذه المرحلة لم يأخذ صفة الإنسانية وخاصية النَّفس التي حرم اللّه قتلها"[(٤)].

أدلة القول الثَّاني:

استدل القائلون بتحريم إجهاض الجنين قبل نفخ الرُّوح بأدلة كثيرة، منها:

١. أنَّ النَّقص والتَّمام في الأعضاء هو قدر اللّه، فمنهم من يخلق له الأعضاء أجمع، ومنهم من يكون خديجًا ناقصًا. يقول القرطبي عند أقوال أهل التأويل في معنى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡ﴾ [الحج:٥]. وقد قيل: إنَّ هذا يرجع إلى الولد بعينه لا إلى السَّقط؛ أي مِنهم من يُتمُّ الرب سبحانه وتعالى مضغته فيخلق له الأعضاء كاملة، ومِنهم من يكون خديجًا ناقصًا غير تامٍّ[(٥)].

فما يُسمَّى بالتَّشوهات والأمراض الوراثيَّة هو قدر اللّه سبحانه وتعالى، وقد تكون

(١) ينظر: عصمة دم الجنين المشوه: ٤٦٩.
(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين: ٣/١٧٦؛ تبيين الحقائق: ٢/١٦٩.
(٣) ينظر: الإنصاف: ١/٣٨٦.
(٤) الفتاوى الإسلامية: ٩/٣١٠٦.
(٥) الجامع لأحكام القرآن: ١٢/ ٩.

له أسباب ظاهرة، وقد يحدث بدون أسباب. وما دامت هي من قضاء الله وقدره فلا يصح الاعتراض عليها بإباحة الإجهاض من أجلها، وإنَّما المشروع هو التَّداوي وعدم اليأس، وأيضًا الصَّبر على البلاء؛ فمن ظن بل من تيقّن أنَّ جنينه معيب فليصبر وليحتسب. يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر:١٠].

٢. أنَّ مسألة التشوهات لا تدخل تحت الضَّرورة الشَّرعيَّة؛ لأنَّه حتى يتحقق كونها ضرورة فلا بد أن تكون يقينية وليست كذلك. وبالعودة إلى أهل الاختصاص نرى أنَّهم لا يجزمون بأنَّ الجنين سيولد مشوهًا، وعلى فرض الجزم بذلك، فلا يمكن اكتشاف التَّشوه إلا بعد أربعة أشهر أو أكثر؛ فالأحوط التحريم.

٣. ثبت طبيًّا أنَّ أكثر الأجنة التي يحصل لها تشوه شديد لا يمكن أن تتهيأ أسباب الحياة معه يجهضون قبل الأسبوع الثَّاني عشر من الحمل، وما جاوز هذا الأجل فإنَّه يبقى -بإذن الله-، لعدم وجود تشوهات، أو وجود تشوهات بسيطة لا تمنعهم من ممارسة الحياة.

ولو فُرض وجود تشوه بالجنين وأمكن معرفته قبل الأسبوع الثَّاني عشر فإنَّه لا يمكن معرفة حجم التَّشوه وما يترتب عليه، ومدى إمكان علاجه قبل الوضع أو بعده؛ مما يمكن القول معه بعدم إمكان القطع أو غلبة الظَّن بأنَّ تشوه الجنين يعيق حياته. كما أنَّ هذه العيوب والتَّشوهات يُحتمَل أنْ يظهر لها علاج تبعًا للتطور العلمي والطِّبي؛ بل إنَّ كثيرًا منها ينجح الطِّب في علاجه -بإذن الله-[(١)].

٤. أنَّ إباحة الإجهاض قبل نفخ الرُّوح هي دعوى ظنية، قد تفتح الباب

(١) ينظر: الجنين المشوه والأمراض الوراثيَّة، ملحق رقم (٥) الجنين تطوراته وتشوهاته: ٤٩٠؛ الإجهاض من منظور إسلامي: ٥٨-٥٩.

للدعاوى الكاذبة؛ إمَّا من طبيب لا أخلاق له يسعى إلى كسب المال بأي وسيلة ولو بالقتل، أو من أزواج أردوا التَّخلص من الحمل. وقد تكون المرأة باغية فتريد التَّخلص من حملها؛ لذلك تلجأ إلى تعاطي أسباب التعيُّب؛ لتصل إلى جواز الإسقاط الصَّادرة به الفتوى.

٥. أنَّ من أسباب التَّشوهات والأمراض ما هو محرم شرعًا؛ كالزنا، وشرب الخمر، وتعاطي المخدرات. فكيف يُباح الإجهاض لمن تعاطى سببًا محرمًا أدى إلى حصول العيب في الجنين؟

٦. أنَّ الجنين آدمي انعقدت آدميته، وقد ثبت طبيًّا أنَّ الجنين منذ بداية الحمل يُعَدُّ كائنًا حيًّا؛ فالخلية الأولى هي عبارة عن شفرة كاملة. أمَّا ما يحدث بعد ذلك فهو انقسام ونمو وفك لأسرار تلك الشفرة. ولذلك فالاعتداء على الجنين المشوه هو اعتداء على موجود حيٍّ. وأمَّا نفخ الرُّوح فأمره وعلمه عند الله؛ لذا لا يصح الرَّبط بين الإجهاض ونفخ الرُّوح. كما أنَّ قتل الجنين في هذه الحالة هو من باب قتل الرَّحمة المرفوض شرعًا وقانونًا(١).

الترجيح:

الظَّاهر مما تقدم: القول بتحريم إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الرُّوح، ويستثنى بعض الحالات التي تتحقق فيها الضَّرورة الشَّرعية بموجب الرأي الطِّبي للحالة؛ كما إذا ثبت أنَّ في بقاء الحمل خطورةً على حياة الأم، فتقدم حياتها على حياته؛ وذلك لأنَّ أدلتهم مبنية على الاستنباط الفقهي، والرَّأي الطِّبي العلمي، وواقع الحال.

(١) ينظر: المرجع السابق: ٥٨-٥٩، ٦١؛ حكم إجهاض الجنين المعيب، مجلة الشريعة والقانون، العدد ٢٤: ٢/٢٥-٤١؛ دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي: ٢/٧٩١-٧٩٢.

يؤيد هذا الرُّؤية الجديدة لأطوار الجنين ونفخ الرُّوح، وخلاصتها: أنَّ القول بأربعين لكل طور من أطوار النُّطفة والعلقة والمضغة قولٌ غير صحيح بمقتضى الأدلة الشَّرعية والحقائق القطعية، والصَّحيح أنَّ هذه الأطوار الثَّلاثة تتم في الأربعين يومًا الأولى من الحمل.

وإذا فإمكان نفخ الرُّوح في الأجنة قائم في أي وقت بعد الأربعين يومًا الأولى؛ لاتفاق العلماء على أنَّ الجنين تُنفخ فيه الرُّوح بعد اكتمال طور المضغة، حتى رجح فريق من المعاصرين -كما تقدم- أن الرُّوح تنفخ في الجنين بعد الأسبوع الثَّامن من التلقيح؛ مستدلين بالنُّصوص الشَّرعيَّة، ومؤيدين قولهم بالحقائق الثَّابتة في علم الأجنة.

وعلى القول بجواز الإجهاض قبل نفخ الرُّوح، فيحرم الإجهاض بعد الأربعين يومًا الأولى من الحمل؛ لأنَّ الإجهاض محرم بعد نفخ الرُّوح، ونفخ الرُّوح إنَّما يكون بعد طور المضغة الذي يبدأ ويكتمل وينتهي بعد المدة المذكورة من عمر الجنين، ولا يمكن تحديد موعده على وجه القطع في يوم بعينه بعد الأربعين يومًا الأولى.

ثانيًا: حكم التَّعقيم حال ثبوت انتقال الأمراض الوراثيَّة أو المعدية للذُّرية:

ترتبط هذه النَّازلة بالاستشارة الوراثيَّة، التي تلجأ إليها بعض الأسر لتزويدهم بالمعرفة الصحيحة، والتوقعات المحتملة للإصابة بالأمراض الوراثيَّة ونسبها الإحصائية، ومن ثم يكون اتخاذ القرار لذوي العلاقة في ما بينهم وبين الطبيب المعالج(١).

(١) تنظر التوصيات التي ينبغي مراعاتها لعملية الإرشاد الجيني ضمن قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي: الدورة الحادية والعشرون المنعقدة في الرياض - المملكة العربية السعودية في الفترة ١٥-١٩/١/١٤٣٥هـ الموافق ١٨-٢٢/١١/٢٠١٣م، قرار رقم: ٢٠٣(٩/٢١) بشأن الوراثة والهندسة الوراثيَّة والجينيوم البشري (المجين): http://www.iifa-aifi.org/2416.html.

فإذا ثبت طبيًّا بحكم الوراثة والتَّحليل الجيني أنَّ نسل هذين الزَّوجين سيكون مشوها جسديًّا أو عقليًّا أو مصابًا بمرض وراثي، وهذه الأمراض غير قابلة للعلاج، وكذلك في حالة الأمراض المعدية: فهل يباح التعقيم؟

اتفق المعاصرون ممن تناول هذه النَّازلة بالدِّراسة أو الإفتاء على أنَّه ينبغي في مثل هذه الحالة منْع الحمل بالوسائل المؤقتة، التي يمكن التوقُّف عن استعمالها، واستمرار الصلاحية للإنجاب متى زال المرض؛ عملًا بقاعدة: (ما جاز لعذر بطل بزواله)[١]. وتُعَدُّ هذه المسألة إحدى الصُّور التي يترجح فيها وجوب استعمال وسائل منع الحمل الحديثة المؤقتة. ولا يجوز اللُّجوء إلى التَّعقيم الدَّائم واستخدام وسائله التي تؤدي إلى قطع النَّسل بالكلية، إلا في حالات الضَّرورة الشَّرعيَّة المعتبرة بلا خلاف[٢].

والضَّرورة هاهنا منفية ما دام التَّعقيم المؤقت يغني عنه. ثمَّ إنَّ الله قد يقرر بفضله الشِّفاء ولا يبقى سببٌ لاستمرار التَّعقيم.

فإذا تعذَّر إيقاف الإنجاب عن طريق التَّعقيم المؤقت فإنَّ التَّعقيم الدَّائم في هذه الحالة جائز للطرف المتسبب؛ لتحقق الضَّرورة الشَّرعيَّة في هذه الحالة.

وممن قال بهذا: الأستاذ الدكتور علي محمد يوسف المحمدي[٣]، والدكتور عارف علي عارف[٤]، والشيخ جاد الحق علي جاد الحق في إجابته

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٦؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٥.

(٢) ينظر: شرح الزرقاني على خليل: ٢٢٥/٣؛ حاشية البيجرمي: ٤٠/٤؛ الإنصاف: ٣٨٣/١؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس، قرار رقم (١) بشأن تنظيم النَّسل: ١/ ٧٤٨؛ المرجع السابق، الدبو، تنظيم النَّسل وتحديده: ١٩٨/١ - ١٩٩؛ المرجع السابق، العلوي، تحديد النَّسل وتنظيمه: ٤٧١/١؛ البوطي، مسألة تحديد النَّسل وقاية وعلاجًا: ٣٦؛ موقع مجمع الفقه الإسلامي بالهند، قرارات الندوة الفقهية الأولى بالهند من ١-٣ إبريل ١٩٨٩م: http://ifa-india.org/arabic.php?do=home&pageid=arabic_seminar1.

(٣) ينظر: بحوث فقهية في قضايا طبية معاصرة: ٣٣٣-٣٣٤.

(٤) ينظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي: ٢/ ٧٨٨.

على سائل: "إذا كانت العيوب وراثية، أمكن لمنع انتشارها في الذرية الالتجاء إلى وقف الحمل مؤقتًا"[(١)]. وبهذا أشار فضيلة د. محمد الحبيب ابن خوجة[(٢)]. وهو قرار لجنة دار الإفتاء الأردنية، واشترطوا أن يثبت بتقرير لجنة طبية موثوق بها وجود نسل مريض جسديًّا أو عقليًّا بسبب وراثي وغيره[(٣)].

ولإباحة التَّعقيم في حالة المرض الوراثي الذي يحمل مع الجينات، أو المرض المعدي الضَّار اشترط د. أمجد علي سعادة أنْ تكون نسبة احتمال الإصابة بالمرض عالية جدًّا؛ كأن يكون كلا الزَّوجين حاملًا للمرض ناقلًا له، أو يكون الجين سائدًا عند الزَّوجين، أو سائدًا عند أحدهما متنحيًّا عند الآخر[(٤)].

ووجه قولهم: أنَّ حفظ النَّفس والنَّسل مقصد شرعي واجب، ومنع الحمل وسيلة لحفظهما في هذه الصُّورة. والقاعدة الشَّرعيَّة: أنَّ (وجوب الوسائل تبعٌ لوجوب المقاصد)[(٥)].

ثمَّ إنَّ الإسلام رغب في اختيار الاسم الحسن للولد، وتغيير الأسماء غير الحسنة؛ لأنَّ الاسم غير الحسن يؤثر تأثيرًا سيئًا في نفسية حامله، فالدين الذي يقرر هذا لا يرتضي إنجاب ذرية مشوهة جسميًّا أو نفسيًّا أو عقليًّا إذا أمكن ابتداء منع إنجاب مثل هذه الذرية. ولأنَّ مفسدة الولادات المشوهة

(١) صدرت هذه الفتوى عن الشيخ في ١٩٨٠/١٢/٤. نقلها أ. د عبدالفتاح محمود إدريس في كتابه الإجهاض من منظور إسلامي: ٦٠.
(٢) ينظر: عصمة دم الجنين المشوه: ٤٦٩.
(٣) ينظر: موقع لجنة دار الإفتاء الأردنية، قرار رقم ٦٥ حكم تحديد النَّسل في ١٤٢٤/٥/٩هـ/٢٠٠٣/٧/٩م: http://aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=66#.ViaKkPmrTIU، وفتوى حكم تحديد النَّسل لاحتمال إصابة أطفال مصابين بمرض وراثي، رقم الفتوى (٢٠٥٢) في ٢٠١٢/٥/٣٠م: http://aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2052#.ViaICvmrTIU.
(٤) ينظر: موقع الدكتور أمجد علي سعادة، فتوى حكم التعقيم (تحديد النَّسل المؤقت والدائم)، تاريخ الاطلاع ١٤٣٧/١/٦هـ: https://amjads.wordpress.com.
(٥) الفروق: ٣٠٢/١.

التي تعيش حياة غير معقولة أشرٌّ من مفسدة قطع النَّسل، والضَّرر الأشد يُدْفَع بالضَّرر الأخف[1]. كما أنَّ مصلحة المجتمع تتطلب أن يكون النَّسل سليمًا، ولذلك حث الإسلام على التَّداوي من الأمراض، وتحصين النَّسل من الخلل الجسدي والعقلي، ولم يرغب في وجود نسل مريض أو ضعيف.

ولأنَّه يحرم ما يثبت ضرره على صحة الإنسان على وجه القطع، أو الاحتمال الّذي يبلغ حدّ الاطمئنان بحيث يصدق عليه عرفًا وشرعًا أنّه نوع من إلقاء النَّفس في التهلكة؛ فإنجاب الأطفال في حال ثبوت انتقال الأمراض الوراثيَّة أو المعدية غير القابلة للعلاج، أو المؤدية إلى الولادات المشوهة التي تعيش حياة غير معقولة ونحوها تعريض للنفس للهلاك والموت؛ فيمنع شرعًا إنجاب الأطفال في هذه الحالة؛ منعًا للضرر المحقق وقوعه، وتحقيقًا لمصلحة السلامة والعافية إذ «لا ضرر ولا ضرار»[2] [3].

رؤية وتوجيه:

إنَّ القول بإباحة التَّعقيم المؤقت أو الدَّائم في هذه النَّازلة على التَّفصيل المتقدِّم قولٌ حسن، وهو يعطي تصورًا شاملًا لحكم النَّازلة، إلا أنَّه لا ينبغي تعميم الحكم في مثل هذه المسائل؛ بل ينبغي أن تُدرس كل حالة ويُستفتى فيها بناء على التَّقرير الطِّبي المفصل للحالة. وكقضية عامة، فهي بحاجة إلى مزيد من الدِّراسة والبحث، وصدور قرارات مجمعية توضح الحكم العام بضوابطه وشروطه. كما ينبغي إعداد دراسة طبية للأمراض الوراثيَّة والمعدية، التي تتطلب ضرورة منع الحمل؛ لمنع انتقالها للذرية. ويتم من خلال هذه الدِّراسة بيان نسبة انتقال المرض إلى الذرية، ومدى إمكان

(١) ينظر: مجلة الأحكام العدلية (م: ٢٧): ١/ ٣٧؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٧.

(٢) مجلة الأحكام العدلية (م: ١٩): ١/ ٣٢؛ الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٥؛ المجموع المذهب في قواعد المذهب: ١/ ١٢٠؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٦.

(٣) ينظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي: ٢/ ٧٨٨-٧٨٩.

العلاج؛ ذلك لتفصيل الحالات التي تحتاج إلى التعقيم الدَّائم. فعلى سبيل المثال: إذا كان الخطر متوقعًا غير راجح؛ كما لو أفاد التَّقرير الطِّبي أنَّ نسبة انتقال المرض الوراثي ٢٥٪ فلا يجوز في هذه الحال قطع النَّسل بالكلية، ويمكن استخدام وسائل منع الحمل المؤقتة؛ حيث إنَّ نسبة وجود ولد معافىً هي ٧٥٪، ويبحث الزَّوجان عن أساليب العلاج الكفيلة بتجنُّب هذه النِّسبة، وعدم قطع النَّسل بالكلية؛ تحقيقًا للموازنة بين المصالح والمفاسد.

ومن الأساليب الطِّبية المستخدمة حديثًا في حل مشكلة أمراض الدَّم الوراثيَّة في حال حمل الزَّوجين للمرض، أو حمل أحدهما للمرض وإصابة الآخر تقنية أطفال الأنابيب، ويتم ذلك عن طريق اختبار الأجنة وراثيًّا قبل مرحلة الغرز (PGD)؛ وذلك للتأكد من خلو الجنين من أمراض الدَّم الوراثيَّة قبل حدوث الحمل به. فبعد عملية التخصيب وتكون الأجنة يتم فصل خلية واحدة من كل جنين وفحصها؛ لتحديد ما إذا كان الجنين مصابًا أم لا، ثمَّ يتم إعادة الأجنة السَّليمة فقط إلى الرحم لمنع إنجاب أي أطفال يحملون المرض.

وهناك تقنية أخرى حديثة، يتم تطبيقها عند اختيار الأجنة السليمة في حال وجود أطفال في الأسرة مصابين بالمرض؛ حيث يتم اختيار الأجنة السليمة التي تحتوي على الزمرة النَّسيجية نفسها لأطفال الأسرة المصابين بالمرض؛ بحيث يمكن بعد ولادة الطفل السليم أن يؤخذ منه بعض نخاع العظام أو الخلايا الجذعية من دم الحبل السُّرى، ويُنقل إلى أطفال الأسرة المصابين؛ فيتعافوا من المرض -بإذن الله -(١).

(١) من المراكز التي تطبق هذه التقنية بالمملكة العربية السعودية: مراكز الدكتور سمير عباس، ومستشفى سعد التخصصي بالخبر. لمزيد من التفصيل ينظر: الموقع الرسمي لمراكز د. سمير عباس الطِّبية: http://www.samirabbas.net/index.php/ar/2014-04-12-03-17-49/2013-07-04-15-31-57/2013-07-29-04-08-02؛ مجلة سعد الطِّبية، إصدار خاص عن رحلة الإنجاب، مقال: أسرة تنعم بصحة لائقة، العدد التاسع يوليو-ديسمبر ٢٠٠٨م: ٤-٥، رابط العدد: =

كما يتم أيضًا استخدام تقنية التَّلقيح الصِّناعي لاختيار جنس الجنين، في حال بعض الأمراض التي تنتقل من الآباء والأمهات إلى نسلهم من الذكور دون الإناث، أو العكس.

وتُعَدُّ هذه التقنيات من المستجدات الفقهية لفحوصات الحمل الطِّبية، وتقدَّم بيان حكمها في ضوء القواعد والضوابط الفقهيَّة، التي تتخرج عليها الاحتياطات الطِّبية للزَّواج.

= http://www.saadmedical.com/upload/Saad%20Magazine%20-%20issue%209.pdf؛ صحيفة الاقتصادية، مقال: أطفال الأنابيب والحقن المجهري أمل جديد للحد من الأمراض الوراثيَّة، د. سليمان العبيد، الأربعاء ١٤٣٢/٣/١٣هـ الموافق ٢٠١١/٢/١٦م، العدد (٦٣٣٧): http://www.aleqt.com/2011/02/16/article_504731.html.

الخاتمة

في ختام هذه الدِّراسة عن موضوع: (**الاحتياطات الطِّبية للزَّواج**) هنا أهم النَّتائج والتوصيات المستخلصة منها. أمَّا النَّتائج فهي:

١. إنَّ موضوع الاحتياطات الطِّبية للزَّواج من النَّوازل الفقهية التي تهدف أحكام مسائلها إلى المحافظة على النَّفس والنَّسل، ولذلك فإنَّها تتخرّج على الوسائل والإجراءات التي جاءت بها الشَّريعة للمحافظة عليهما. ولا خلاف في مشروعيتها وجوازها من حيث الأصل، مع مراعاة الموازنة بين المصالح والمفاسد وأصول النَّظر والاجتهاد في النَّوازل الفقهيَّة.

٢. السَّبب الرَّئيسي للخلاف في النَّوازل المتفرعة عن موضوع الاحتياطات الطِّبية: اختلاف وجهات النَّظر الفقهيَّة في التَّرجيح بين المصالح والمفاسد.

٣. ترتبط المسائل المستجدّة للاحتياطات الطِّبية المتعلقة بالزَّواج بالعيوب في النِّكاح؛ فقبل عقد الزَّواج سيكون البحث عن مشروعية إتمام العقد في ضوء نتائج الفحص الطِّبي وآثار ذلك، وبعد العقد فالبحث يكون إمَّا عن حق الطَّلاق، أو الفسخ، وفقًا للشروط التي ذكرها الفقهاء لذلك. ويراعَي في الحكم الشَّرعي الموازنة بين المصالح والمفاسد في ضوء الدِّراسات الطِّبية الحديثة للأمراض الوراثيَّة والمعدية،

والدِّراسات والإحصائيات التي تبين انتشار أمراض وراثية أو معدية في منطقة ما، ممَّا يستلزم حكمًا خاصًّا.

٤. الحكم الشَّرعي على النَّوازل الفقهيَّة للاحتياطات الطِّبية للزواج تحكمه قواعد وضوابط شَّرعيَّة، ينبغي على المجتهد مراعاتها عند استخراج الحكم الفقهي للنَّازلة وما يتفرع عليها من صور.

٥. يتخرج على قاعدة الأمور بمقاصدها: تحريم إجراء الطبيب لأي فحوصات طبية للزَّوجين من غير حاجة ولا ضرورة طبية تطلبها الحالة في جميع مراحل الاستشارة الوراثيَّة؛ بل يكون القصد منها الاستغلال المادي واستنزاف الأموال، وفي حال قيامه بذلك وترتَّب ضرر مادي أو جسدي على الزَّوجين أو أحدهما فإنَّه يترتب على فعله الضَّمان المالي، والعقوبة التَّعزيرية التي تقررها الجهة القضائية.

٦. من المقرر شرعًا ثبوت حق فسْخ عقد النكاح بسبب الإصابة بالأمراض المزمنة والمعدية. والمسوغ لفسخ العقد: عدم القدرة على التخلّص من المرض بتقرير من أهل الاختصاص من الأطباء. ويندرج في هذا الحكم من الأمراض المزمنة العصرية: الإيدز، ونحوه؛ لتحقُّق علة الحكم بوجود النُّفْرة والضَّرر، بسبب العدوى بالمباشرة والاختلاط.

٧. استنادًا على قاعدة العادة محكَّمة، وما يتفرع عليها من قواعد؛ فإنَّ للعُرف مجالًا واسعًا في بناء الأحكام وتجديدها. ومن تطبيقاتها: أنَّ لجوء الزوجين إلى الاستشارة الوراثيَّة يعتبر إذنًا منهما للطبيب بإجراء الفحوصات الطِّبية التي يقررها حسب الحالة؛ لأنَّ في فعلهما ما يدل على الرِّضا والموافقة. ويُستثنى بعض الإجراءات الطِّبية التي تتطلب في العرف الطِّبي إذنًا خاصًّا من المريض غير الإذن المطلق بالعلاج؛ لأنَّ العادة محكَّمة.

٨. إذا ترتّب على فعل الطبيب الموافق لأصول المهنة النظرية والعملية مضاعفاتٌ أدت إلى تلف أو أذى فلا ضمان؛ لأنَّ العادة محكّمة، والإذن الشَّرعي ينافي الضَّمان.

٩. ترتبط قاعدة: "المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ" بعلاقة قوية بالمسائل الطِّبية، ومنها: النَّوازل الفقهيَّة للاحتياطات الطِّبية للزواج. ووجه ذلك: أنَّ هذه النَّوازل ترتبط بأحد أبرز أسباب التخفيف في الشرع وهو المرض. ويتعين على العاملين في المجال الطِّبي العناية بها: فهمًا وتطبيقًا؛ لمسيس حاجتهم إليها.

١٠. قاعدة: "المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ" تُعدُّ محورًا أساسيًا عند سَنّ القوانين، ووضْع اللوائح والأنظمة للمؤسسات بأنواعها، ومنها: مؤسسات الرِّعاية الصِّحية.

١١. يُعدُّ الصِّدق مع المريض جانبًا أساسيًا من أخلاقيات الطَّبيب المسلم. والواجب على الطَّبيب الكشف للمرضى عن تشخيص حالاتهم، وبيان أخطار وفوائد الخطة العلاجيَّة، مع اعتبار الجوانب الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة والنَّفسيَّة للمرضى، التي قد ترجح التَّحفُّظ في الإفصاح عن بعض الحقائق؛ في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد.

١٢. إنَّ اختلاف العلماء في الحكم على مصير البويضات الملقحة الفائضة في عمليات أطفال الأنابيب يرجع إلى اختلافهم في الترجيح بين المصالح والمفاسد الناشئة عن ذلك. والظاهر: أنَّه يجب الاقتصار على تلقيح العدد المطلوب للزرع من البيضات في كل مرة، ما لم تتطلب الحالة المرضية للمرأة وجود فائض من البويضات؛ لاستخدامها وفق الضوابط الشَّرعيَّة لعملية التلقيح.

١٣. إذا ثبت حكم الضَّرورة العلاجيَّة للأمراض الوراثيَّة ترجَّح القول

بإباحة اختيار جنس الجنين باستخدام تقنية التَّلقيح الصِّناعي الخارجي بين الزَّوجين، وإجراء الفحوصات الطِّبية على النُّطفة قبل غرسها في الرَّحم؛ لغرس النُّطف السَّليمة. ولا حرج على الطَّبيب المسلم في قيامه بهذه العملية، مع التزامه بالضَّوابط الشَّرعيَّة المقررة لجواز تقنية التَّلقيح الصِّناعي والفحوصات الطِّبية.

١٤. الأصل الإذن في استعمال الوسائل التَّشخيصيَّة الحديثة للكشف عن عيوب الأجنة، إذا كان القائمون بإجرائها من المختصين الأكفاء، إلا أنْ يترتب على استعمالها ضرر محقق، أو يغلب على الظن وقوعه على الأم أو على الجنين؛ فحينئذ يمُنع من استعمالها؛ تحقيقًا لقواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد.

١٥. تناولت الدراسة حكم إجهاض الجنين المشوه؛ بهدف وضع معايير شرعية أخلاقية للتعامل مع الجنين المشوه، وعدم ترك الحكم للاجتهادات الشَّخصية، التي قد ينتج عنها الإساءة إليه، وتجاوزُ الحد الشَّرعي. وخلصت الدِّراسة إلى أنَّه:

- لا خلاف بين العلماء في تحريم إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الرُّوح؛ أي بعد مرور مئة وعشرين يومًا من حصول الحمل؛ لأنَّه صار إنسانًا محصنًا من القتل، إلَّا في حال الضَّرورة الشَّرعيَّة، فيما إذا ثبت أنَّ في بقاء هذا الحمل خطورةً على حياة الأم، فيجوز إسقاطه دفعًا للضَّرر الأعظم.

- اختلف المعاصرون من الفقهاء والأطباء في حكم إجهاض الجنين المشوه بتشوهات أو مرض قبل نفخ الرُّوح فيه. والراجح القول بالتحريم، ويستثنى بعض الحالات التي تتحقق فيها الضَّرورة الشَّرعية بموجب الرأي الطِّبي للحالة؛ وذلك لأنَّ أدلتهم مبنية على الاستنباط الفقهي، والرَّأي الطِّبي العلمي.

١٦. القول بإباحة التَّعقيم المؤقت أو الدَّائم في حال ثبوت إصابة الذرية بالأمراض الوراثيَّة، وعدم إمكان العلاج. وكذلك في حال الأمراض المعدية، - على التَّفصيل المتقدم - قول حسن، إلا أنَّه ينبغي في مثل هذه المسائل عدم تعميم الحكم، بل تدرس كل حال ويستفتى فيها بناء على التَّقرير الطِّبي المفصل للحالة.

أمَّا التَّوصيات فهي:

أولًا: دعوة الباحثين من الفقهاء والأطباء إلى استكمال ما بدأه السَّلف؛ بدراسة طبية فقهيَّة جامعة، تثمر عن بيان وافٍ للعيوب والأمراض الوراثيَّة والمعدية، التي إذا ثبت إصابة أحد الزَّوجين بها أو حمله لها بعد العقد فإنَّه يحق للطرف الآخر المطالبة بفسخ العقد. وينبغي أنْ تُضمّن الدِّراسة الجانب القضائي للإجراءات القضائية المعمول بها في قضايا الفسخ بالعيب، والمأمول في ضوء المستجدات.

ثانيًا: تقنين ضوابط إجراءات الممارسات الطِّبية لعمليات التَّلقيح الصِّناعي من قبل الهيئات الرَّقابية الطِّبية المختصة، ومتابعة تطبيقها بالمراكز والمستشفيات الطِّبية التي تقوم بإجراء عمليات التَّلقيح الصِّناعي؛ تجنبًا لوقوع المحاذير الشَّرعية.

والمسألة بحاجة إلى مزيد من الدِّراسات الفقهيَّة الطِّبية، وتضافُر جهود الخبراء من العلماء المختصين؛ للخروج بالحكم الشَّرعي الشَّامل للضَّوابط الحاكمة لمسائل هذه القضية، في ضوء المستجدات الطِّبية والحالات المرضية، من خلال الممارسة الطِّبية.

ثالثًا: حكم التعقيم حال ثبوت انتقال الأمراض الوراثيَّة أو المعدية إلى الذُّرية من النَّوازل التي تتطلب مزيدًا من الدِّراسة والبحث، وصدور قرارات مجمعية توضح الحكم العام بضوابطه وشروطه. وهذا

يتطلب إعداد دراسة طبية للأمراض الوراثيَّة والمعدية، التي تتطلب ضرورة منع الحمل لمنع انتقالها للذُّرية. ويتم من خلال هذه الدِّراسة بيان نسبة انتقال المرض للذُّرية، ومدى إمكان العلاج. وذلك لتفصيل الحالات التي تحتاج إلى التعقيم المؤقت أو الدَّائم أو اللجوء إلى تقنيات طفل الأنابيب، واختيار الجنين السليم.

وفق الله الجميع لما فيه الخير والصلاح. وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أبحاث فقهيَّة في قضايا طبية معاصرة. تأليف: د. محمد نعيم ياسين. الطَّبعة الثَّالثة. الأردن: دار النَّفائس، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٣. الإجهاض وآثاره في الفقه الإسلامي. تأليف: الدكتور عبدالعزيز رمضان سمك. [الطبعة: بدون]. القاهرة: دار النهضة العربية، [التاريخ: بدون].

٤. الإجهاض من منظور إسلامي. تأليف: الدكتور عبدالفتاح محمود إدريس. الطبعة الأولى. ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٥. أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي. تأليف: الدكتور إبراهيم بن محمد قاسم بن محمد رحيم. الطبعة الأولى. بريطانيا: سلسلة إصدارات الحكمة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

٦. أحكام التجارب الطبية دراسة فقهية. تأليف: د. عبدالله بن مزروع ابن عبدالله المزروع. الطبعة الأولى. الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

٧. الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي. تأليف: الدكتور محمد خالد منصور. الطبعة الثانية. عمان - الأردن: دار النفائس. ١٤٣٠هـ-١٩٩٠م.

٨. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. تأليف: الإمام العلامة الحافظ الفقيه المجتهد تقي الدين ابن دقيق العيد، المتوفى ٧٠٢هـ. تحقيق: محمد حامد الفقي. مراجعة: أحمد محمد شاكر. [الطبعة: بدون]. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٣هـ-١٩٥٣م.

٩. أحكام النوازل في الإنجاب. تأليف: د. محمد بن هائل بن غيلان

المدحجي.الطبعة الأولى. المملكة العربية السعودية - الرياض: دار كنوز إشبيليا، الصندوق الخيري لنشر البحوث العلمية، الدراسات الفقهية (٣٩) ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

١٠. اختيار جنس الجنين. تأليف: الدكتور خالد بن زيد الوذيناني. السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني قضايا طبية معاصرة. المملكة العربية السعودية- الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣١هـ.

١١. اختيار جنس الجنين (دراسة فقهية طبية). تأليف: د. عبدالرشيد قاسم. الطبعة الثانية. مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

١٢. اختيار جنس الجنين والانتفاع بالأجنة والخلايا الجذعية والإخصاب الطبي المساعد من منظور إسلامي. تأليف: الدكتور عبدالفتاح محمود إدريس. الطبعة الأولى. المملكة العربية السعودية - الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

١٣. الآداب الشرعية والمنح المرعية. تأليف: محمد بن مفلح المقدسي. [الطبعة: بدون]. عالم الكتب. بيانات النشر [التاريخ: بدون].

١٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تأليف: محمد بن علي الشوكاني. حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمد صبحي بن حسن حلاق. الطبعة الثانية. دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

١٥. الاسترشاد الوراثي: أهمية التوعية الوقائية ومحاذيره الطبية والأخلاقية. إعداد: أ.د محسن بن علي فارس الحازمي. الكتاب الحادي عشر للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المعاصرة. ثبت كامل لأعمال ندوة: (الوراثة، والهندسة الوراثية، والجينوم البشري، والعلاج الجيني، رؤية إسلامية) المنعقدة في الكويت في الفترة ٢٣-٢٥ جمادى الآخرة ١٤١٩هـ الموافق ١٣-١٥ اكتوبر ١٩٩٨.

١٦. الأشباه والنَّظائر على مذهب أبي حنيفة النُّعمان. تأليف: زين الدِّين بن إبراهيم بن محمَّد الشَّهير بابن نجيم، المتوفَّى سنة ٩٧٠هـ. [الطَّبعة: بدون]. بيروت - لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٧. الأشباه والنَّظائر في قواعد وفروع فقه الشَّافعيَّة. تأليف: جلال الدِّين عبدالرَّحمن السُّيوطيِّ، المتوفَّى سنة ٩١١هـ. الطَّبعة الأولى. بيروت - لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٨. الإشراف على مذاهب أهل العلم. تأليف: أبي بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري الشافعي، المتوفى سنة ٣١٩هـ. [الطَّبعة: بدون]. حققه وخرج أحاديثه: عبدالله عمر البارودي. مكة المكرمة: المكتبة التجارية [التَّاريخ: بدون].

١٩. الإشراف على نكت مسائل الخلاف. تأليف: القاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي الفقيه المالكي، المتوفى سنة ٤٣٢هـ. تحقيق: الحبيب بن طاهر. الطبعة الأولى. بيروت-لبنان: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ-١٩٩٠م.

٢٠. إعجاز القرآن في ما تخفيه الأرحام (وما جاء في علم الوراثة، والرضاعة، وبدء الخلق). تأليف: كريم نجيب الأغر. الطبعة الأولى. بيروت - لبنان: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

٢١. إعْلام المُوَقِّعِين عن ربِّ العالمين. تأليف: أبي عبدالله، شمس الدِّين محمَّد ابن أبي بكر الدِّمشقيِّ، المعروف بابن قيِّم الجوزيَّة، المتوفَّى سنة ٧٥١هـ. رتَّبه وضبطه وخرَّج آياته: محمَّد عبدالسَّلام إبراهيم. الطَّبعة الثَّانية. بيروت - لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٢٢. أمراض الدم. السلسلة الوراثية الميسرة. دبي-الإمارات العربية المتحدة: المركز العربي للدراسات الجينية، متفرع عن جائزة الشيخ حمدان بن راشد آل مكتوم للعلوم الطبية.

٢٣. الإنجاب الصناعي: أحكامه القانونية وحدوده الشرعية (دراسة مقارنة). تأليف: الدكتور محمد المرسي زهرة. [الطَّبعة: بدون]. الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٢/١٩٩٣م.

٢٤. الإنصاف في معرفة الرَّاجح من الخلاف. تأليف: علاء الدِّين، أبي الحسن، علي بن سليمان المرداويِّ، المتوفَّى سنة ٨٨٥هـ. صحَّحه وحقَّقه: محمَّد حامد الفقي. الطَّبعة الثَّانية. بيروت- لبنان: دار إحياء التُّراث العربيِّ، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٥. أوجز المسالك إلى موطأ مالك. تأليف: الإمام المحدث محمد زكريا الكاندهلوي المدني، المتوفى سنة ١٤٠٢هـ. اعتنى به وعلق عليه: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي. دمشق: دار القلم، مظفرفور-الهند: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للدراسات الإسلامية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٢٦. الآيات العجاب في رحلة الإنجاب. تأليف: د. حامد أحمد حامد. الطبعة الأولى. دمشق: دار القلم، جدة: دار البشير، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٢٧. الإيدز ومشكلاته الاجتماعية والفقهية. تأليف الدكتور: محمد علي البار. الطبعة الأولى. جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٨. إيضاح المسالك. تأليف: أبي العباس، أحمد بن يحيى الونشريسي، المتوفى سنة ٩١٤هـ. تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي. [الطَّبعة: بدون]. المغرب - الرباط: طبع بإشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، مطبعة فضالة - المحمدية. ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٢٩. البحر الرائق شرح كنز الدقائق (في فروع الحنفية). تأليف: الإمام العلامة الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري الحنفي، المتوفى سنة ٩٧٠هـ. الطبعة الأولى. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٣٠. البحر المحيط في أصول الفقه. تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشَّافعي. قام بتحريره: الشيخ عبدالقادر عبدالله العاني. راجعه: د. عمر سليمان الأشقر. الطبعة الثانية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، الغردقة: دار الصفوة للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م

٣١. بحوث فقهية في قضايا طبية معاصرة. تأليف: أ.د علي محمد يوسف المحمدي. الطبعة الأولى. بيروت-لبنان: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٣٢. بدائع الصَّنائع في ترتيب الشَّرائع. تأليف: علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفيِّ الملقب بملك العلماء، المتوفَّى سنة ٥٨٧هـ. [الطَّبعة: بدون]. بيروت - لبنان: دار الكتب العلميَّة، [التَّاريخ: بدون].

٣٣. بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني شرح الفتح الرباني ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. ترتيب وتأليف: أحمد عبدالرحمن البنا. [الطَّبعة: بدون]. القاهرة: دار الشهاب، جدة: دار العلم للطباعة والنشر، [التَّاريخ: بدون].

٣٤. التَّجريد. تأليف: الإمام أبي الحسين أحمد بن محمَّد بن جعفر البغداديِّ القدوريِّ، المتوفَّى سنة ٤٢٨هـ. دراسة وتحقيق: أ.د محمَّد أحمد سراج و أ.د علي جمعة محمَّد. الطَّبعة الأولى. القاهرة - مصر: دار السَّلام. ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٣٥. التبيان في أقسام القرآن. تأليف: أبي عبدالله، شمس الدِّين محمَّد ابن أبي بكر الدِّمشقيِّ، المعروف بابن قيِّم الجوزيَّة، المتوفَّى سنة ٧٥١هـ. الطبعة الأولى. صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣٦. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، تأليف: الإمام الحافظ أبي العلا محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري، المتوفى سنة ١٣٥٣هـ،

[الطبعة: بدون]، بيروت – لبنان: دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٣٧. التفريق بين الزوجين بحكم القاضي. تأليف الدكتور سعود بن مسعد ابن مساعد الثبيتي. [الطَّبعة: بدون]. مكة المكرمة: دار التراث، [التَّاريخ: بدون].

٣٨. تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير. تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني. تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني. [الطبعة: بدون]. المدينة المنورة: دار المحاسن للطباعة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

٣٩. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تأليف: أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر ابن عاصم النمري القرطبي، المتوفى ٤٦٣هـ. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، ومحمد عبدالكبير البكري. [الطبعة: بدون]. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.

٤٠. جامع شروح القواعد الفقهية. تأليف: الإمام عبدالرحمن بن ناصر السعدي. ويحتوي على شرح منظومة القواعد الفقهية وقواعد فقهية من كتاب القواعد والأصول الجامعة للسعدي، وعليه تعليقات وفوائد، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، مع مقدمة للقواعد الفقهية، للشيخ البسام. ويليه: رسالة الفوائد البهية في نظم القواعد الفقهية، للأهدل المأخوذة من كتاب الأشباه والنظائر للسيوطي. جمع وتحقيق: صلاح الدين محمود السعيد. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الغد الجديد، ١٤٣٤هـ-٢٠١٢م.

٤١. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم. تأليف: زين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلي. الطبعة الخامسة. بيروت – لبنان: دار المعرفة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٤٢. الجامع لأحكام القرآن. لأبي عبدالله، محمد الأنصاري القرطبي، المتوفى سنة ٦٧١هـ. الطبعة الثانية. [مكان النشر: بدون]، [الناشر: بدون]، [التاريخ: بدون].

٤٣. الجامع الصَّحيح المعروف ب (سنن التِّرمذيِّ). تأليف: أبي عيسى، محمَّد بن عيسى بن سورة التِّرمذيِّ، المتوفَّى سنة ٢٧٩هـ.تحقيق وشرح: أحمد محمَّد شاكر. الطَّبعة الأولى. [مكان النَّشر: بدون]. دار الكتب العلميَّة، مكَّة المكرَّمة: دار الباز، ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م.

٤٤. الجنين تطوراته وتشوهاته (ملحق ٥ بكتاب الجنين المشوه والأمراض الوراثية). للأستاذ الدكتور عبدالله حسين باسلامة أستاذ ورئيس قسم أمراض النساء والولادة بكلية الطب - جامعة الملك عبدالعزيز - جدة. الطبعة الأولى.

٤٥. الجنين المشوه والأمراض الوراثية (الأسباب والعلامات والأحكام). الطبعة الأولى. تأليف: د. محمد علي البار. دمشق: دار القلم، جدة: دار المنارة، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٤٦. حاشية البُجَيْرِميّ على شرح مَنْهَج الطُّلاب، المسماة: التَّجْريد لنَفْعِ العَبِيد تأليف: سليمان البُجَيْرميِّ، المتوفَّى سنة ١٢٢١هـ. [الطَّبعة: بدون]. بيروت: دار صادر، [التَّاريخ: بدون].

٤٧. حاشية الدُّسوقي على الشَّرح الكبير. تأليف: شمس الدِّين، محمَّد ابن عرفة الدُّسوقي، المتوفَّى سنة ١٢٣٠هـ. [الطَّبعة: بدون]. [مكان النَّشر: بدون]. دار إحياء الكتب العربيَّة، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، [التَّاريخ: بدون].

٤٨. حاشية رد المُحتار على الدّر المختار. تأليف: محمد أمين بن عمر، المعروف بابن عابدين، المتوفَّى سنة ١٢٥٢هـ. الطَّبعة الثَّانية. بيروت- لبنان: دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٤٩. الحاوي الكبير. تأليف: أبي الحسن علي بن محمَّد بن حبيب الماورديِّ

المتوفَّى سنة ٤٥٠هـ. حقَّقه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: د. محمود مطرجيّ. وساهم معه بالتَّحقيق: د. ياسين ناصر محمود الخطيب (بكتاب الزَّكاة)، د.عبدالرَّحمن بن عبدالرَّحمن شميلة الأهدل (بكتاب النِّكاح)، د. حسن علي كوركولو (بكتاب الحدود)، د. أحمد حاج محمَّد شيخ ماحي (بكتاب الفرائض والوصايا). [الطَّبعة: بدون]. بيروت- لبنان: دار الفكر، مكَّة المكرَّمة: المكتبة التجاريَّة، ١٤١٤هـ

٥٠. حكم تحديد جنس الجنين في الشريعة الإسلامية. تأليف: الدكتور ناصر بن عبدالله الميمان. السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني قضايا طبية معاصرة. المملكة العربية السعودية- الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣١هـ.

٥١. حكم التفريق بين الزوجين للعيوب لا سيما الوراثية. تأليف: محمد أحمد المستريحي. رسالة ماجستير. إشراف: الدكتور مصطفى القضاة والأستاذ الدكتور أحمد محمد خليل. جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الفقه وأصوله، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٥٢. حكم الكشف الإجباري عن الأمراض الوراثية. إعداد: محمد عبدالستار الشريف. الكتاب الحادي عشر للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المعاصرة. ثبت كامل لأعمال ندوة: (الوراثة، والهندسة الوراثية، والجينوم البشري، والعلاج الجيني، رؤية إسلامية) المنعقدة في الكويت في الفترة ٢٣-٢٥ جمادى الآخرة ١٤١٩هـ الموافق ١٣ - ١٥ اكتوبر ١٩٩٨.

٥٣. حِلْيَة الْعُلَمَاء في معرفة مذاهب الفقهاء. تأليف: سيف الدِّين أبي بكر محمَّد بن أحمد الشَّاشي القفَّال، المتوفَّى سنة ٣٦٥هـ، وقيل غير ذلك. حقَّقه وعلَّق عليه: الدُّكتور ياسين أحمد إبراهيم درادكه. الطَّبعة الأولى. المملكة الأردنيَّة الهاشميَّة - عمان: مكتبة الرِّسالة الحديثة،

مكَّة المكرَّمة: دار الباز، ١٩٨٨م.

٥٤. خلق الإنسان بين الطب والقرآن. تأليف: الدكتور محمد علي البار. الطبعة الثالثة. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٥٥. الدر الثمين لبيان حكم إجهاض الأجنة المشوهين (دراسة فقهية مقارنة). تأليف: الدكتور عبدالفتاح بهيج علي العوارى. [الطبعة: بدون]. مصر: دار الكتب القانونية، دار شتات للنشر والبرمجيات، ٢٠١٠م.

٥٦. دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة. تأليف: أ.د عمر سليمان الأشقر، أ.د محمد عثمان شبير، د. عبدالناصر أبو البصل، د. عارف علي عارف، د. عباس أحمد الباز. الطبعة الأولى ، الأردن: دار النفائس، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٥٧. دُرَر الْحُكَّام شرح مجلَّة الأَحْكَام. تأليف: علي حيدر. تعريب: المحامي فهمي الحسَينيِّ. الطَّبعة الأولى. بيروت - لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٥٨. دليل صحة الأسرة. إصدار كلية طب هارفارد. الطبعة الأولى. مكتبة جرير. ٢٠٠٢م.

٥٩. دليل صحة وعافية المرأة. المحرر الطبي العام: د. ليسلي هيكين. الطبعة الأولى. جمهورية مصر العربية: دار الشروق، بيروت- لبنان: الدار العربية للعلوم، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٦٠. الذَّخيرة. تأليف: شِهَاب الدِّين أَبِي الْعَبَّاس أَحْمَد بْن إِدْرِيس ابن عبدالرَّحمن الصِّنْهَاجِيِّ، الْمَشْهُور بِالْقَرَافِيِّ، المتوفَّى سنة ٦٨٤هـ. تحقيق: د. محمَّد حجي، والأستاذ محمَّد بوخبزة، والأستاذ سعيد أعراب. الطَّبعة الأولى. بيروت- لبنان: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

٦١. الرَّوْض المُرْبع شرح زَاد الْمُسْتَقْنِع. تأليف: منصور بن يونس البهوتيِّ.

[الطَّبعة: بدون]. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩٠هـ.
٦٢. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تأليف: الإمام أبي زكريَّا محيي الدِّين ابن شرف النَّوويِّ، المتوفَّى سنة ٦٧٦هـ. إشراف: زهير الشاويش. الطبعة الثالثة. بيروت، دمشق، عمان: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
٦٣. رؤوس المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء. تخريج الشيخ الفقيه أبي المواهب الحسين بن محمد العكبري الحنبلي. تحقيق ودراسة: د. خالد بن سعد الخشلان، وناصر سعود السلامة. [الطَّبعة: بدون]. الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ.
٦٤. زاد المعاد في هدي خير العباد. تأليف: أبي عبدالله، شمس الدِّين محمَّد ابن أبي بكر الدِّمشقيِّ، المعروف بابن قيِّم الجوزيَّة، المتوفَّى سنة ٧٥١هـ. حقق نصوصه وخرج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، وعبدالقادر الأرناؤوط. الطَّبعة الثالثة. بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.
٦٥. سنن أبي داوُد. لأبي داوُد سليمان بن الأشعث السِّجِسْتَانيِّ الأَزْديِّ، المتوفَّى سنة ٢٧٥هـ. دراسة وفهرسة: كمال يوسف الحوت. الطَّبعة الأولى. بيروت- لبنان: دار الجنان، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
٦٦. سنن ابن ماجه. تأليف: ابن ماجه أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، المتوفى ٢٧٣هـ. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. [الطبعة: بدون]. دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، [التاريخ: بدون].
٦٧. سنن الدَّارقطنيِّ. تأليف: علي بن عمر الدَّارقطنيِّ، المتوفَّى سنة ٣٨٥هـ. ومعه التَّعليق المغني على الدَّارقطنيِّ، لأبي الطَّيب، محمَّد شمس الحقِّ العظيم آبادي، المتوفَّى سنة ١٣١٠هـ. الطَّبعة الرَّابعة. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٦٨. السُّنن الكبرى. تأليف: الإمام الحافظ أبي بكر، أحمد بن الحسين بن

علي البيهقيِّ، المتوفَّى سنة ٤٥٨هـ. ومعه الجوهر النقي، للعلامة علاء الدين بن علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني. فهرس الأحاديث: الدُّكتور/ يوسف عبدالرَّحمن المرعشلي. [الطَّبعة: بدون]. بيروت – لبنان: دار المعرفة، [التَّاريخ: بدون]

٦٩. سنن النَّسائيِّ. تأليف: أحمد بن شعيب النَّسائيِّ، المتوفَّى سنة ٣٠٣هـ. بشرح الحافظ جلال الدِّين السُّيُوطيِّ، وحاشية الإمام السِّندي. ضبطه وصحَّحه ورقَّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: الشَّيخ عبدالوارث محمَّد علي. الطَّبعة الأولى. بيروت- لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٧٠. شرح صحيح مسلم. تأليف: الإمام أبي زكريَّا محيي الدِّين بن شرف النَّوويِّ، المتوفَّى سنة ٦٧٦هـ. تقديم وتقريظ وتعريف: فضيلة الأستاذ الدُّكتور وهبة الزّحيليِّ. الطَّبعة الأولى. بيروت – صيدا: المكتبة العصريَّة. ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٧١. شرح الزرقاني على خليل. تأليف: عبدالباقي الزرقاني، المتوفى ١٠٩٩هـ. [الطَّبعة: بدون]. بيروت: دار الفكر، [التَّاريخ: بدون].

٧٢. شرح القواعد الفقهية. تأليف: الشيخ أحمد بن محمد الزرقا. بقلم: مصطفى أحمد الزرقا. الطبعة الثانية. دمشق: دار القلم، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٧٣. الشَّرح الكبير. لأبي البركات سيدي أحمد الدَّردير. مطبوع مع حاشية الدسوقي على الشَّرح الكبير. [الطَّبعة: بدون]. [مكان النَّشر: بدون]. دار إحياء الكتب العربيَّة، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، [التَّاريخ: بدون].

٧٤. صحيح البخاري. جمع: أبي عبدالله محمَّد بن إسماعيل البخاري، المتوفَّى سنة ٢٥٦هـ. مطبوع مع فتح الباري. حقق أصولها وأجازها

الشَّيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. الطَّبعة الأولى. بيروت – لبنان: دار الفكر، مكَّة المكرَّمة: المكتبة التجاريَّة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٧٥. صحيح مسلم. جمع: الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجَّاج ابن مسلم القشيريِّ النَّيْسَابُورِيّ، المتوفَّى سنة ٢٦١هـ. مطبوع مع شرح النووي. تقديم وتقريظ وتعريف: فضيلة الأستاذ الدُّكتور وهبة الزّحيليِّ. الطَّبعة الأولى. بيروت – صيدا: المكتبة العصريَّة. ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٧٦. الطبيب أدبه وفقهه. تأليف: الدكتور زهير أحمد السباعي، والدكتور محمد علي البار. الطبعة الثانية. دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، جدة: دار البشير، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٧٧. عصمة دم الجنين المشوه. (ملحق ٣ بكتاب الجنين المشوه والأمراض الوراثية). تأليف: الدكتور محمد الحبيب بن خوجة. الطبعة الأولى. تأليف: د. محمد علي البار. دمشق: دار القلم، جدة: دار المنارة، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٧٨. العلاج الجيني واستنساخ الأعضاء البشرية رؤية مستقبلية للطب والعلاج خلال القرن الحادي والعشرين. إعداد: الدكتور عبدالهادي مصباح. الطبعة الأولى. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٧٩. عمدة القاري شرح صحيح البخاري المسمى بالعيني على البخاري. تأليف: الإمام بدر الدين العيني الحنفي. [الطَّبعة: بدون]. دار الفكر، [التَّاريخ: بدون].

٨٠. غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنَّظائر. تأليف: أحمد بن محمد الحنفي الحموي، المتوفَّى سنة ١٠٩٨هـ مطبوع معه الأشباه والنَّظائر لابن نجيم. الطَّبعة الأولى. بيروت – لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٨١. الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية. يشرف على إصدارها:

الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر، الشيخ إبراهيم الدسوقي وزير الدولة للأوقاف، الشيخ عبد اللطيف حمزة مفتي جمهورية مصر العربية، الدكتور جمال الدين محمود محمد الأمين العام للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. أشرف على هذه الطبعة: محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف ورئيس المجلس. الطبعة الثانية. القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٨٢. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان. تأليف: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، [الطَّبعة: بدون]. دار الفكر - ١٤١١هـ -١٩٩١م.

٨٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري. تأليف: أبي الفضل، شهاب الدِّين أحمد بن علي بن محمَّد بن محمَّد بن علي العسقلانيِّ ثم المصريِّ، الشَّافعيِّ، المعروف بابن حجر، المتوفَّى سنة ٨٥٢ هـ. حقَّق أصولها وأجازها الشَّيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. الطَّبعة الأولى. بيروت - لبنان: دار الفكر، مكَّة المكرَّمة: المكتبة التجاريَّة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٨٤. الفحص قبل الزواج مدخل الأسرة الآمن (النشرة التثقيفية للفحص الطبي قبل الزواج لوزارة الصحة بمملكة البحرين). إعداد: د. منى الشيخ محمود، د. فاروق الزربا، د. سونيا بهرام، د. هناء الفايز، د. زينب الحسن. مملكة البحرين: وزارة الصحة: رقم الناشر الدولي ISBN99901-18-12-4. رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة د.ع.٤٢٣٨/ ٢٠٠م. رابط النشرة: http://www.moh.gov.bh/pdf/pre_marital_booklet.pdf

٨٥. الفحوصات الطبية للزوجين قبل إبرام عقد الزواج (أسانيدها ومقاصدها) دراسة مقارنة. تأليف: الدكتورة: فاتن البوعشي الكيلاني. الطبعة الأولى. الأردن: دار النفائس، ١٤٢٢هـ-٢٠١١م.

٨٦. الفروق (المسمَّى أنوار البروق في أنواء الفروق). تأليف: شِهَاب الدِّين

أَبِي الْعَبَّاس أَحْمَد بْن إِدْرِيس بن عبدالرَّحمن الصِّنْهَاجِيِّ، الْمَشْهُور بِالْقَرَافِيِّ، المتوفَّى سنة ٦٨٤هـ. [الطَّبعة: بدون]. بيروت: عالم الكتب، [التَّاريخ: بدون].

٨٧. فقه القضايا الطبية المعاصرة. تأليف: أ.د علي محيي الدين القره داغي، أ.د. علي يوسف المحمدي. الطبعة الثالثة. بيروت - لبنان: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٨٨. قرارات المجمع الفقي الإسلامي بمكة المكرمة التابع لرابطة العالم الإسلامي. الطبعة الثانية. الدورات من الأولى إلى السابعة عشرة. القرارات من الأول إلى الثاني بعد المئة. ١٣٩٨-١٤٢٤هـ/١٩٧٧-٢٠٠٤م. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي.

٨٩. قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية. جمعية العلوم الطبية الإسلامية المنبثقة عن نقابة الأطباء الأردنية. عمان-الأردن: دار البشير، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٩٠. قضايا الفقه والفكر المعاصر. تأليف: أ. د وهبة الزحيلي. الطبعة الأولى. دمشق: دار الفكر، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٩١. القواعد. تأليف: أبي بكر محمد بن عبدالمؤمن المعروف بتقي الدين الحصني، المتوفى سنة ٨٢٩هـ. دراسة وتحقيق: د. عبدالرحمن ابن عبدالله الشعلان. الطبعة الأولى. المملكة العربية السعودية - الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٩٢. القواعد، تأليف: أبي عبدالله محمد بن محمد بن أحمد المقري، المتوفى عام ٧٥٨هـ. تحقيق ودراسة: أحمد بن عبدالله بن حميد. المملكة العربية السعودية مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي.

٩٣. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. عز الدِّين عبدالعزيز بن

عبدالسَّلام، المتوفَّى سنة ٦٦٠هـ. تحقيق: د. نزيه حماد، د. عثمان جمعة ضميرية. الطَّبعة الأولى. دمشق: دار القلم، جدَّة: دار البشير، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٩٤. القواعد الكلية والضوابط الفقهية. تأليف: الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير. الطبعة الأولى. الأردن: دار النفائس، ١٤٣٦هـ-٢٠٠٦م.

٩٥. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضًا ودراسة وتحليلًا. تأليف: الدكتور عبدالرحمن إبراهيم زيد الكيلاني. الطَّبعة الأولى. الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دمشق - سورية: دار الفكر، جمادى الآخرة ١٤٢١هـ-سبتمبر ٢٠٠٠م.

٩٦. القواعد النورانية الفقهية. تأليف: شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، المتوفى سنة ٧٢٨هـ. تحقيق: عبدالسلام محمد علي شاهين. الطبعة الأولى. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٩٧. قول الخبير وحجيته في إثبات العيب الموجب لفسخ النكاح. تأليف: الدكتور عدنان عزايزة. بحث قدم لندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر الواقع والمأمول بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ١١-١٣/٤/٢٠٠٦م.

رابط الدراسة: دائرة الأوقاف - الشارقة، أبحاث مؤتمر القضاء الشرعي في العصر الحديث: http://awqafshj.gov.ae/ar/re-searchescat.aspx

٩٨. كشَّاف القناع عن متن الإقناع. تأليف: الشَّيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، المتوفَّى سنة ١٠٥١هـ. فرغ من تأليفه سنة ١٠٤٦هـ. راجعه وعلَّق عليه: الشَّيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال. [الطَّبعة: بدون]. بيروت - لبنان: دار الفكر، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٩٩. كيف أتأكد من صحة جنيني (دليل طرق وأساليب فحص الأجنة.

تأليف: لاكلان دي كرسبني، راندا دريدج. ترجمة بتصرف: د. أحمد ابن محمد مكي الكردي. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

١٠٠. لسان العرب. تأليف: أبي الفضل، جمال الدِّين، محمَّد بن مكرم ابن منظور، المتوفَّى سنة ٧١١هـ. الطَّبعة الأولى. بيروت: دار صادر، [التَّاريخ: بدون].

١٠١. المبسوط. تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي. [الطَّبعة: بدون]. بيروت-لبنان: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٠٢. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تأليف: نور الدين، علي بن أبي بكر الهيثمي، المتوفى سنة ٨٠٧هـ. بتحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر. [الطبعة: بدون]. بيروت-لبنان: مؤسسة المعارف، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٠٣. مجلَّة الأحكام العدليَّة. مطبوع مع درر الحكَّام. تعريب المحامي فهمي الحسينيِّ. الطَّبعة الأولى. بيروت - لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١٠٤. المجموع شرح المهذَّب. تأليف: الإمام أبي زكريَّا، محيي الدِّين يحيى ابن شرف النَّوويِّ، المتوفَّى سنة ٦٧٦هـ. تحقيق وتعليق: الشَّيخ عادل أحمد عبدالموجود، د. مجدي سرور باسلوم، د. أحمد عيسى حسن المعصراوي، د. أحمد محمَّد عبدالعال، د. حسين عبدالرَّحمن أحمد، د. بدوي علي محمَّد سيِّد. د. محمَّد أحمد عبدالله، د. إبراهيم محمَّد عبدالباقي. الطَّبعة الأولى. بيروت - لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١٠٥. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرَّحمن ابن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، أشرف على الطِّباعة

والإخراج: المكتب االتَّعليمي السعودي بالمغرب، الرباط - المغرب: مكتبة المعارف، [التَّاريخ: بدون].
١٠٦. المجموع المُذْهب في قواعد المذهب. تأليف: الحافظ الأصولي أبي سعيد خليل ابن كيكلديٍّ العلائيِّ الشَّافعيِّ، المتوفَّى سنة ٧٦١هـ.
١٠٧. تحقيق ودراسة: د. مجيد علي العبيدي، د. أحمد خضير عباس. [الطَّبعة: بدون]. مكة المكرمة: المكتبة المكيَّة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م
١٠٨. مختار الصحاح. تأليف: الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي. طبعة مدققة كاملة التشكيل ومميزة المداخل، إخراج: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان. [الطَّبعة: بدون]. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٨م.
١٠٩. المدخل الفقهيّ العام. تأليف: مصطفى أحمد الزَّرقا. الطَّبعة: التَّاسعة. دمشق: دار الفكر، مطابع ألف باء الأديب، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.
١١٠. مسألة تحديد النَّسل وقاية وعلاجًا. تأليف: الدكتور محمد سعيد البوطي. [الطبعة: بدون]. سورية - دمشق: دار الفارابي. ١٤٢٦هـ-٢٠٠٤م.
١١١. المسائل الطِّبية المستجدة في ضوء الشَّريعة الإسلامية. تأليف الدكتور محمد بن عبدالجواد النتشة. الطَّبعة: الأولى. بريطانيا- ليدز: مجلة الحكمة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
١١٢. مستجدات في قضايا الزواج والطلاق. تأليف: أسامة عمر الأشقر. الطبعة الأولى. الأردن: دار النفائس، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
١١٣. المُسْتَدرك على الصَّحيحين. لأبي عبدالله، الحاكم النَّيْسَابُورِيِّ، المتوفَّى سنة ٤٠٥هـ. وبذيله التَّلخيص للحافظ الذَّهبيّ. طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث الشَّريفة بإشراف: د. يوسف عبدالرَّحمن المرعشلي. [الطَّبعة: بدون]. بيروت - لبنان: دار المعرفة، [التَّاريخ: بدون].
١١٤. المستصفى في علم الأصول. تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن

محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥هـ. رتبها وضبطها: محمد عبدالسلام عبدالشافي. الطبعة الأولى. بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١١٥. المُسْنَدُ. لأبي عبدالله أحمد بن محمَّد بن حَنْبَلٍ بن هلال الشَّيْبَانيِّ، المتوفَّى سنة ٢٤١هـ. راجعه وضبطه وعلَّق عليه وأعدَّ فهارسه: صدقي محمَّد جميل عطَّار. الطَّبعة الثَّانية. دار الفكر، مكَّة المكرَّمة: المكتبة التجاريَّة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

١١٦. مسند الشهاب. تأليف القاضي أبي عبدالله محمد بن سلامة القضاعي. حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبدالمجيد السلفي. الطبعة الأولى. بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١١٧. مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون. تأليف: د. حسان شنسي باشا، د. محمد علي البار. الطبعة الثانية. دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، جدة: دار البشير، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

١١٨. المِصْبَاح المُنِير في غَرِيبِ الشَّرْحِ الكَبِير. تأليف: أحمد بن محمَّد بن علي المُقْرِي الفيُّومي، المتوفَّى سنة ٧٧٠هـ. [الطَّبعة: بدون]. بيروت: لبنان: مكتبة لبنان، [التَّاريخ: بدون].

١١٩. معجم المصطلحات الطبية. تأليف:. عبدالحليم أبو حلتم. [الطَّبعة: بدون]. الأردن – عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م.

١٢٠. المعجم الوسيط. قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبدالقادر، محمد علي النَّجار. الطَّبعة الثَّانية. تركيا – استنابول: المكتبة الإسلامية، [التَّاريخ: بدون].

١٢١. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار. تأليف: الحافظ أبي الفضل زين الدين عبدالرحيم بن الحسين العراقي، المتوفى سنة ٨٠٦هـ. اعتنى به: أبو محمد أشرف بن عبدالمقصود.

الطبعة الأولى ، الرياض: مكتبة طبرية، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

١٢٢. المغني على مختصر الخرقي. تأليف: الإمام موفَّق الدِّين أبي محمَّد عبدالله بن أحمد بن قدامة، المتوفَّى سنة ٦٢٠هـ. طبعة جديدة منقَّحة، مرقَّمة المسائل والفصول طبقًا للمعجم الصَّادر عن وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة بالكويت. [الطَّبعة: بدون]. بيروت- لبنان: دار الفكر، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٢٣. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. تأليف: شمس الدِّين محمَّد ابن أحمد الخطيب الشِّربينيِّ، المتوفَّى سنة ٩٧٧هـ. مع تعليقات للشَّيخ جوبلي بن إبراهيم الشَّافعيِّ. [الطَّبعة: بدون]. [مكان النَّشر: بدون] دار الفكر. [التَّاريخ: بدون].

١٢٤. المفردات في غريب القرآن. تأليف: أبي القاسم، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المتوفى سنة ٥٠٢هـ. الطَّبعة الأخيرة. تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني. مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨١هـ-١٩٦١م.

١٢٥. المنثور في القواعد. لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي الشَّافعي، المتوفى سنة ٧٩٤هـ. حققه: د. تيسير فائق أحمد محمود. راجعه: د. عبدالستار أبو غدة. مصورة بالأوفست عن الطبعة الأولى. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

١٢٦. الموافقات في أصول الشَّريعة. لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللَّخمي الأندلسيِّ، الشَّهير بالشَّاطبيِّ، المتوفَّى سنة ٧٩٠هـ. شرحه وخرَّج أحاديثه: الشَّيخ عبدالله دراز. وضع تراجمه: الأستاذ محمَّد عبدالله دراز. خرَّج آياته وفهرس موضوعاته: عبدالسَّلام عبدالشَّافي محمَّد. [الطَّبعة: بدون] بيروت - لبنان: دار الكتب العلميَّة، [التَّاريخ: بدون].

١٢٧. موسوعة صحة العائلة. بعناية مجموعة من الأطباء. أشرف عليها

الدكتور (Tomy Smith). مراجعة وتحديث هذه الطبعة: الدكتور جميل الحلبي. الطبعة الثالثة. بيروت – لبنان: دار العلم للملايين، ٢٠٠١م.

١٢٨. الموسوعة الطِّبية الفقهية. تأليف: د. أحمد محمد كنعان. تقديم: د. محمد هيثم الخياط. الطبعة الأولى. بيروت: دار النَّفائس، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

١٢٩. الموسوعة الطبية للعائلة (الدليل الأساسي لأكثر من مئة وعشرين حالة ومتلازمة ومرض). أعد النص العربي: الدكتور علي جاد. الطبعة الأولى. بيروت-لبنان: مكتبة لبنان، ٢٠١١م.

١٣٠. نظرة فقهية في الأمراض التي يجب أن يكون الاختبار الوراثي فيها إجباريًّا كما ترى بعض الهيئات الطبية. تأليف: الأستاذ الدكتور محمد رأفت عثمان. الكتاب الحادي عشر للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المعاصرة، ثبت كامل لأعمال ندوة: (الوراثة، والهندسة الوراثية، والجينيوم البشري، والعلاج الجيني، رؤية إسلامية) المنعقدة في الكويت في الفترة ٢٣-٢٥ جمادى الآخرة ١٤١٩هـ الموافق ١٣-١٥ اكتوبر ١٩٩٨.

١٣١. نظرية الضَّرورة الشرعية مقارنة بالقانون الوضعي. تأليف: أ.د وهبة الزحيلي. الطبعة الرابعة. بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق – سورية: دار الفكر، ١٤١٨هـ-١٩٦٩م.

١٣٢. نقص المناعة المكتسبة الإيدز (أحكامه وعلاقة المريض الأسرية والاجتماعية). إعداد: الدكتور سعود بن مسعد الثبيتي. الطبعة الأولى. بيروت – لبنان: دار ابن حزم، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

١٣٣. النِّهاية في غريب الحديث والأثر. تأليف: مجد الدِّين أبي السَّعادات

المبارك ابن محمَّد الجزريِّ ابن الأثير، المتوفَّى سنة ٦٠٦هـ. تحقيق: طاهر أحمد الزّواوي، ومحمود محمَّد الطَّناجيّ. [الطَّبعة: بدون]. بيروت – لبنان: دار الفكر، مكَّة المكرَّمة: المكتبة التجاريَّة، [التَّاريخ: بدون].

١٣٤. نهاية المطلب في دراية المذهب. تأليف: إمام الحرمين عبدالملك ابن عبدالله بن يوسف الجويني، المتوفى سنة ٤٧٨هـ. حققه ووضع فهارسه: أ.د عبدالعظيم محمود الديب. الطبعة الأولى. بيروت: دار المنهاج، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

١٣٥. الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد). تأليف: أبي الفيض، أحمد بن محمَّد بن صديق الغماريِّ الحسني، المتوفَّى سنة ١٣٨٠هـ. ومعه بأعلى الصَّفحات: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد. قام بتحقيق وضبط تخريجات هذا الكتاب بأجزائه الثَّمانية نخبة من أهل الخبرة على النَّحو التَّالي: يوسف عبدالرَّحمن مرعشلي، وعدنان علي شلاق، وعلي نايف بقاعي، وعلي حسن الطَّويل، ومحمَّد سليم إبراهيم سمارة الطَّبعة الأولى. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٣٦. هل يجوز شرعًا قتل وإسقاط الجنين المشوه (ملحق رقم ٤ بكتاب الجنين المشوه والأمراض الوراثية). إعداد: فضيلة الشيخ عبدالله ابن عبدالرحمن البسام. الطبعة الأولى.

١٣٧. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. تأليف: الشيخ الإمام المجتهد مخمد بن علي بن محمد الشوكاني. الطبعة الأخيرة. بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، [التَّاريخ: بدون].

١٣٨. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية. تأليف الشيخ الدكتور محمد صدقي أحمد بن محمد البورنو أبي الحارث الغزي. الطبعة الرابعة.

بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

- **الدوريات**

١. إجراء التجارب على الأجنة المجهضة والمستنبتة. إعداد: د. محمد علي البار. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. الدورة السادسة. العدد السادس. الجزء الثالث. ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٢. الأحكام المتعلقة بمريض الإيدز. إعداد: أ. د عبدالفتاح محمود إدريس. مجلة الشريعة والقانون. العدد ٢٤.

٣. مقال: (الاختبارات الجينية الشخصية فوائدها ومحاذيرها) صحيفة الشرق الأوسط. السبت ١٧/١٠/١٤٣١هـ، ٢٥/٩/٢٠١٠م. العدد (١١٦٢٤). رابط العدد: http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=11700&article=588200

٤. إذن المريض وعلاج الحالات الميؤوس منها. إعداد: د. محمد علي البار. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. الدورة السابعة. العدد السابع. الجزء الثالث، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٥. الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب وزراعة الأعضاء. د. عمر سليمان الأشقر. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. الدورة السادسة. العدد السادس. الجزء الثالث. ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٦. مقال: (أسرة تنعم بصحة لائقة). بقلم: معن بن عبدالواحد الصانع. مجلة سعد الطبية. إصدار خاص عن رحلة الإنجاب. العدد التاسع، يوليو - ديسمبر ٢٠٠٨م. المملكة العربية السعودية - الخبر: مستشفى سعد التخصصي. رابط العدد: http://www.saadmedical.com/upload/Saad%20Magazine%20-%20issue%209.pdf

٧. مقال: أطفال الأنابيب والحقن المجهري أمل جديد للحد من

الأمراض الوراثيَّة. د. سليمان العبيد. صحيفة الاقتصادية. الأربعاء ١٣/٣/١٤٣٢هـ الموافق ١٦/٢/٢٠١١م، العدد (٦٣٣٧)

٨. أطوار الجنين ونفخ الرُّوح. تأليف: د. عبدالجواد الصاوي. مجلة الإعجاز العلمي. مكة المكرمة: هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة. رابطة العالم الإسلامي. العدد الثامن، شوال ١٤٢١هـ.

٩. أمراض الدم الوراثية حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة. إعداد: أ.د محسن بن علي فارس الحازمي. مجلة المجمع الفقهي الإسلامي. السنة الثامنة عشرة. العدد العشرون. مجلة دورية يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٠. التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب. د. محمد علي البار. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. الدورة الثانية. العدد الثاني. الجزء الأول، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

١١. تحديد النَّسل وتنظيمه. تأليف: الشيخ مولاي مصطفى العلوي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. الدورة الخامسة. العدد الخامس. الجزء الأول، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

١٢. تنظيم النسل وتحديده. تأليف: الدكتور إبراهيم فاضل الدبو، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة الخامسة. العدد الخامس. الجزء الأول، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

١٣. حكم الاستفادة من الأجنة المجهضة والزائدة عن الحاجة، د. عبدالسلام العبادي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. الدورة السادسة. العدد السادس. الجزء الثالث، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٤. رؤية إسلامية للمشكلات الاجتماعية لمرض الإيدز. ملخص لأعمال الندوة الطِّبية الفقهية السابعة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطِّبية

بالكويت. إعداد: الدكتور أحمد رجائي الجندي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. الدورة التاسعة. العدد التاسع. الجزء الرابع، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

١٥. مقال: "السعودية تحتاط ضد أمراض الدم الوراثيَّة بمنع إتمام عقود زواج المصابين". صحيفة الشرق الأوسط. الأربعاء ١٨/٣/١٤٢٩هـ-٢٦/٣/٢٠٠٨م العدد (١٠٧١١). رابط العدد: http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=10626&article=464179#.UULTZxxwuNA

١٦. العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح. إعداد: د. محمد عبدالرحيم بن محمد علي سلطان. مجلة الشريعة والقانون. العدد ٢٣.

١٧. مقال: عن النَّدوة العلميَّة الطبية الشَّرعية الثَّانية (الفحص الصحي للمقبلين على الزواج) التي نظمتها إدارة التَّوعية الدينية ومركز أمراض الدَّم الوراثيَّة بمديرية الشؤون الصِّحية. فضل اللّه السليمان. صحيفة الشرق، العدد ١٣٥، صفحة ٧، ١٧/٤/٢٠١٢. رابط العدد: http://www.alsharq.net.sa/2012/04/17/224615

١٨. مقال: (الفحص الطبي قبل الزواج من منظور شرعي اجتماعي). إعداد: د. صالح بن عبدالله المالك. صحيفة الجزيرة. الأحد ١٤/١١/١٤٢٠هـ. رابط العدد: http://www.suhuf.net.sa/200jazhd/feb/20/ar.htm.

١٩. مقال: (الفحص المبكر قبل الزواج دعامة وقائية). مجلة سعد الطبية. إصدار خاص عن رحلة الإنجاب. العدد التاسع، يوليو - ديسمبر ٢٠٠٨م. المملكة العربية السعودية - الخبر: مستشفى سعد التخصصي. رابط العدد: http://www.saadmedical.com/upload/Saad%20Magazine%20-%20issue%209.pdf

٢٠. الفحوص والإرشادات الوراثية: مراحلها وأحكامها الشرعية (دراسة

فقهية مقارنة). إعداد: د. حاتم أمين محمد عبادة مدرس الفقه العام بكلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر. المنامة - البحرين: مجلة الجامعة الخليجية، المجلد ٢، العدد ٢، ٢٠١٠م.

٢١. الفسخ القضائي بعيوب الزوجين في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية السوري. إعداد: أ.د محمد الحسن مصطفى البغا. مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٤، العدد الأول ٢٠٠٨م.

٢٢. القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب (التلقيح الصناعي). تأليف: محمد عَلي البار. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. الدورة الثالثة. العدد الثالث. الجزء الأول، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٢٣. مقال: (مسح طبي حديث يظهر انتشار أمراض الدم الوراثية في مختلف المدن السعودية). موفق النويصر. صحيفة الشرق الأوسط، الثلاثاء ١٤٢٣/١١/١٨هـ الموافق ٢٠٠٣/١/٢١م العدد (٨٨٢٠): http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8800&article=148231#.VwYWfaQrLIU

٢٤. موقف الإسلام من الأمراض الوراثيَّة. تأليف: الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير. مجلة الحكمة. العدد السادس. صفر ١٤١٦هـ

٢٥. مجلة العدل: العدد (١٤) ربيع الآخر ١٤٢٣هـ. العدد (٢٢) ربيع الآخر ١٤٢٥هـ. العدد (٢٣) رجب ١٤٢٥هـ. العدد (٣٤) ربيع الآخر ١٤٢٨هـ. مجلة العدل: العدد (٤٢) ربيع الآخر ١٤٣٠هـ.

٢٦. مجلة مجمع الفقه الإسلامي:

٢٧. الدورة الخامسة بالكويت من ١-١٤٠٩/٥/٦هـ الموافق ١٠-١٩٨٨/١٢/١٥م. العدد الخامس.

٢٨. الدورة السادسة، بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٧-١٤١٠/٨/٢٣هـ الموافق ١٤-١٩٩٠/٣/٢٠م. العدد السادس.

٢٩. الدورة السابعة بجدة بالمملكة العربية السعودية من ٧-١٢/١١/١٤١٢هـ الموافق ٩-١٤/٥/١٩٩٢م، العدد السابع.

٣٠. الدورة التاسعة بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من ١-٦/١١/١٤١٥هـ الموافق ١- ٦/٤/١٩٩٥م، العدد التاسع.

٣١. نظرة فقهية للإرشاد الجيني. تأليف: الأستاذ الدكتور ناصر بن عبدالله الميمان. مجلة جامعة أم القرى. المجلد ١٢، العدد ٢٠، صفر ١٤٢١هـ، الموافق مايو- أيار ٢٠٠م.

- **المواقع الإلكترونية**

١. أطفال الخليج ذوي الاحتياجات الخاصة http://www.gulfkids.com/ar/index.php

٢. د. أمجد علي سعادة https://amjads.wordpress.com

٣. البوابة الإلكترونية لوزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية: http://www.moh.gov.sa/Pages/Default.aspx

٤. جامعة الإيمان http://www.jameataleman.org/main/default.aspx

٥. جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الطب، قسم طب الأمراض الوراثية

٦. جامعة منيسوتا/ مكتبة حقوق الإنسان http://www1.umn.edu/humanrts/arabic/

٧. دار الإفتاء الأردنية http://aliftaa.jo

٨. دار الإفتاء المصرية - الفتاوى http://www.dar-alifta.org/default.aspx

٩. الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية http://www.alifta.net/default.aspx?languagename

١٠. صحيفة الشرق الأوسط http://www.aawsat.com

١١. طبيب دوت كوم http://www.tbeeb.net/

١٢. مجمع الفقه الإسلامي بالهند http://ifa-india.org/arabic.php

١٣. مجمع الفقه الإسلامي الدولي http://www.iifa-aifi.org

١٤. محامو المملكة موسوعة الأنظمة السعودية http://www.mohamoon-ksa.com/default.aspx

١٥. مراكز الدكتور سمير عباس http://www.samirabbas.net/index.php/ar

١٦. مركز الأميرة الجوهرة البراهيم للتميز البحثي في الأمراض الوراثية http://al-jawhara-center.kau.edu.sa/Default.aspx?Site_ID=287&Lng=AR

١٧. مركز التميز البحثي في علوم الجينوم الطبي بجامعة الملك عبدالعزيز http://cegmr.kau.edu.sa/Default.aspx?Site_ID=117&Lng=AR

١٨. المركز العربي للدراسات الجينية http://www.cags.org.ae/ar

١٩. المكتب التنفيذي لمجلس وزراء الصحة لدول مجلس التعاون http://www.sgh.org.sa/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A6%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A9/tabid/41/language/ar-SA/Default.aspx

٢٠. منظمة الصحة العالمية http://www.who.int/ar/

٢١. موسوعة الملك عبدالله بن عبدالعزيز للمحتوى الصحي https://www.kaahe.org/ar

٢٢. هيئة الخبراء لمجلس الوزراء بالمملكة العربية السعودية https://boe.gov.sa

٢٣. الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات- الفتاوى
http://www.awqaf.gov.ae/Fatawa.aspx?SectionID=9

٢٤. وراثة http://www.werathah.com

٢٥. وزارة الصحة بدولة قطر http://www.moph.gov.qa/home-ar

٢٦. موقع http://www.nhs.uk/pages/home.aspx choices NHS

فهرس المحتويات

نكاح الكتابية في القرآن الكريم

دراسة موضوعية

إعداد:
أ. د. عبدالله بن عبدالرحمن الشثري
الأستاذ في قسم القرآن وعلومه
في كلية أصول الدين
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله الذي نزل الكتاب على عبده ليكون للعالمين نذيرًا، والصلاة والسلام على خاتم النبيين وإمام المرسلين نبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن العلم بكتاب الله نور يهدي للتي هي أقوم، ومن توفيق الله للعبد أن يفتح له باب الفهم والتدبر لآيات القرآن العظيم؛ لأن عجائب القرآن وأسراره لا تنتهي عند حد، وآيات الأحكام في القرآن تعد علمًا مستقلًّا بذاتها، إذ بها تعرف الأحكام الفقهية، وتستنبط الدلالات الشرعية في جميع الأحكام العملية، ومن تلك الأحكام ما يتعلق بشؤون الأسرة، فلذلك رأيت أن يكون عنوان هذا البحث "نكاح الكتابية في القرآن الكريم - دراسة موضوعية" على نمط التفسير الفقهي، وسلكت التأصيل الشرعي لهذه المسألة المستمد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقوال السلف، وجمعت كل ما يتصل بأطراف هذا الموضوع وقمت بدراسة الأدلة وبيانها دراسة موضوعية.

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

- الدعوة إلى اتباع منهج القرآن الكريم في فهم آيات الأحكام.

- الحاجة إلى بيان التفسير الفقهي في آيات القرآن الكريم.
- بيان دلالة القرآن في حكم نكاح الكتابية بعيدًا عن الآراء والعواطف، وخصوصًا في هذا الزمن الذي كثر السؤال عنه.
- معرفة الفرق بين شرك أهل الكتاب وشرك عبدة الأوثان.
- إبراز حكمة التشريع الإسلامي في نكاح الكتابية.

هدف البحث:

- جمع الآيات القرآنية في موضوع نكاح الكتابية ودراستها دراسة موضوعية على منهج التفسير الفقهي في بحث مستقل.

منهج البحث:

- جمع الآيات المتماثلة في الموضوع من القرآن الكريم.
- عزو الآيات إلى سورها التي في البحث وترقيمها بعد ذكرها.
- تخريج الأحاديث والآثار التي ذكرت في البحث.
- دراسة الآيات المتصلة بموضوع نكاح الكتابية في القرآن وبيان دلالاتها.
- الاستشهاد بكلام الفقهاء والمفسرين في بيان تلك الآيات مع التعليق عليها.
- لم أترجم للأعلام المذكورة في البحث خشية الإطالة.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وستة مباحث، وخاتمة، وفهرس الموضوعات على النحو الآتي:

أولًا: المقدمة: وفيها: بيان أهمية الموضوع وسبب اختياره، وهدف البحث،

ومنهج العمل فيه، وخطة البحث.

ثانيًا: التمهيد، وفيه:

- تعريف النكاح لغة وشرعًا.
- تعريف الكتابية.

ثالثًا: المباحث التي اشتمل عليها البحث، وهي ستة مباحث:

المبحث الأول: ذكر الآيات المتعلقة بالموضوع، وما تضمنته من معانٍ.

المبحث الثاني: بيان الفرق بين شرك أهل الكتاب وشرك عبدة الأوثان.

المبحث الثالث: أقوال أهل العلم في حكم نكاح الكتابية.

المبحث الرابع: الحكمة من إباحة نكاح المسلم للكتابية.

المبحث الخامس: شرط نكاح المرأة الكتابية.

المبحث السادس: تحريم نكاح المسلمة بالمشرك.

رابعًا: الخاتمة.

خامسًا: فهرس الموضوعات.

هذا وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا البحث خالصًا لوجه ربنا الكريم، ومنه سبحانه وتعالى أستمد العون والتوفيق.

التمهيد

وفيه:

- تعريف النكاح لغةً وشرعًا.
- تعريف الكتابية.

تعريف النكاح لغة وشرعًا:

المراد بالنكاح: معنى النكاح في أصله، الذي يؤخذ منه في اللغة، هو: الجمع والضم، ومن ذلك قول العرب: تناكحت الأشجار، أي: تداخلت أغصان بعضها في بعض، ويطلق على الوطء نكاح، غير أنه لم يرد بمعنى الوطء في القرآن، وإن كان مرادًا، ويطلق أيضًا على العَقد دون الوطء لأنه سببه، وكل نكاح ورد في الكتاب العزيز، فالمراد به العقد إلا موضعًا واحدًا، وهو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٠]، إذ ليس المراد مجرد العقد فحسب، بل لا بد من الوطء، غير أن الوطء لا يُنسب إلا للرجل لا للمرأة، والمراد بقوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ فإنه جاء على بابه، والنكاح كناية عن الجماع، وإن لم يرد لفظ الجماع في القرآن، لكن دل إجماع الأمة جميعًا على أن ذلك معناه[١].

وأما النكاح في الشرع: فقال ابن قدامة: "النكاح في الشرع هو عقد التزويج، فعند إطلاق لفظه ينصرف إليه ما لم يصرفه عنه دليل"[٢].

(١) ينظر في تعريف النكاح لغةً المفردات في غريب القرآن «نكح» (ص: ٥٠٥)، وعمدة الحفاظ للسمين الحلبي، «نكح» (٤/٢٥٠)، ولسان العرب «نكح» (٨/٤٥٣٧)، والناسخ والمنسوخ في القرآن لابن العربي (١/٨٠)، والمصباح المنير «نكح» (ص: ٦٢٤).

(٢) المغني لابن قدامة (٩/٣٣٩).

وأشهر استعمالات لفظ النكاح أنه عقد التزويج يَحِلُّ به استمتاع كلٍّ من الزوجين بالآخر بالوطء؛ لقصد المصالح المترتبة عليه من تحصين الفرج، والإنجاب، ونحو ذلك[(١)].

تعريف الكتابية:

الكتابية اسم يطلق على المرأة اليهودية والنصرانية فقط، على الصحيح من أقوال أهل العلم[(٢)].

وأهل الكتاب هم أهل التوراة والإنجيل، قال الله تعالى: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعام:١٥٦]، وفَسَّر ابن عباس ومجاهد والسدي الطائفتين في الآية، "بأنهم اليهود والنصارى"[(٣)].

قال ابن قدامة: "وأهل الكتاب الذين هذا حكمهم، هم أهل التوراة والإنجيل، فأهل التوراة اليهود والسامرة، وأهل الإنجيل النصارى، ومن وافقهم في أصل دينهم من الإفرنج والأرمن وغيرهم"[(٤)].

وقال أبو حيان: "إطلاق لفظ أهل الكتاب ينصرف إلى اليهود والنصارى، دون المسلمين، ودون سائر الكفار، ولا يطلق على مسلم أنه من أهل الكتاب، كما لا يطلق عليه يهودي ولا نصراني"[(٥)].

وقال الشافعي: "وأهل الكتاب الذين يحل نكاح حرائرهم أهل الكتابين المشهورين التوراة والإنجيل، وهم اليهود والنصارى من بني إسرائيل دون المجوس"[(٦)].

---

(١) انظر: معجم لغة الفقهاء (ص: ٤٨٧)، ومعجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي (ص: ٥٨٧).

(٢) ويرى بعض أهل العلم، ومنهم أبو ثور كما في المغني لابن قدامة (٥٤٧/٩)، وابن حزم كما في المحلى (٤٤٥/٩) أن حكم المجوسية حكم الكتابية.

(٣) ينظر تفسير الطبري (٢٤٠/١٢)، والبغوي (١٤٣/٢).

(٤) المغني (٥٤٦/٩).

(٥) البحر المحيط (٤٤٨/٣).

(٦) انظر: الأم للشافعي (١٧/٦)، وذكره البيهقي في السنن الكبرى (١٧٣/٧).

قال ابن عطية: "الطائفتان اليهود والنصارى بإجماع المتأولين"[1].

وإذا خرجت الكتابية عن دينها إلى عبادة الأوثان صار حكمها حكم الوثنيين.

(١) المحرر الوجيز (٥/٤٠٤)، ويقصد ابن عطية بإجماع المتأولين أي أهل التفسير، وقد صحت الرواية بذلك عن ابن عباس أخرجها الطبري (١٠/٧) بسنده عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا﴾ [الأنعام:١٥٦]، وهم اليهود والنصارى، وأخرجها ابن أبي حاتم في التفسير بسنده عن ابن عباس (٥/١٤٢٥).

المبحث الأول
ذكر الآيات المتعلقة بالموضوع

أولًا:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾﴾ [البقرة].

دلت هذه الآية على النهي الصريح في نكاح المشركات من عبدة الأوثان وعدم حِلِّهن للمسلمين، من اللاتي ليس لهن كتاب مُنزل، يعملن به ما دُمن على شركهن.

وقد اختلف أهل التفسير في هذه الآية: هل المراد بها كل مشرك ولو كان من أهل الكتاب، أم المعنيُّ بها عبدة الأوثان، وساق الطبري في التفسير أقوالَ السلف في تأويل الآية، وذكر أن لهم قولين في معنى الآية، فقال: "قال بعضهم: نزلت الآية مرادًا بها تحريم نكاح كل مشركة على كل مسلم من أي أجناس الشرك، كانت عابدة وثن، أو كانت يهودية، أو نصرانية، أو مجوسية، أو من غيرهم من أصناف الشرك، ثم نسخ تحريم أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٥﴾﴾ [المائدة]، وأسند هذا القول إلى ابن عباس، ومجاهد، والربيع.

وقال آخرون: بل أُنزلت هذه الآية مرادًا بحكمها مشركات العرب لم ينسخ منها شيء، ولم يستثن، إنما هي آية عام ظاهرها خاص تأويلها، وأسند هذا القول إلى قتادة، وسعيد بن جبير.

ثم قال الطبري: "وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قاله قتادة من أن الله ﷻ عَنَى بقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ من لم يكن من أهل الكتاب من المشركات، وأن الآية عام ظاهرها، خاص باطنها، لم يُنسخ منها شيء، وأن نساء أهل الكتاب غيرُ داخلات فيها، وذلك أن الله ﷻ أحلَّ بقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ للمؤمنين من نكاح محصناتهن، مثل الذي أباح لهم من نساء المؤمنات"(١).

قال الواحدي: "حَرَّم الله ﷻ بهذه الآية نكاح المشركات، ثم استثنى الحرائر الكتابيات بالآية في المائدة، وهي قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، فهذه الآية مخصوصة بتلك في قول ابن عباس وهو الصحيح، والذي عليه جمهور أهل العلم"(٢).

وقال ابن الجوزي: "قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ لفظ عام خص منه الكتابيات بآية المائدة، وهذا تخصيص لا نسخ، وعلى هذا الفقهاء وهو الصحيح" (٣).

وقال ابن كثير في التفسير: "إن كان عمومها مرادًا -أي هذه الآية- وأنه يدخل فيها كل مشركة من كتابية ووثنية، فقد خُصَّ من ذلك نساء أهل الكتاب بقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾"(٤).

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (٣/٧١١- ٧١٥)، وانظر: الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن أبي طالب (١/٧٢٦)، والمحرر الوجيز لابن عطية (٢/٢٤٣)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/٤٥٤)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/٥٤٠)، وفتح الباري (٩/٤١٧).

(٢) التفسير البسيط للواحدي (٤/١٦٧)، وينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (٢/٤).

(٣) نواسخ القرآن (ص: ٢٤١).

(٤) تفسير ابن كثير (٢/٥٤٠).

وقال شمس الدين الموصلي المعروف بشعلة: "﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ هذا اللفظ عام، خُص منه أهل الكتاب بآية المائدة، فتحمل هذه الآية على المشركين غيرِ الكتابيين، جمعًا بين الآيتين، ولا نسخ في إحداهما"[(١)].

وبهذا يتبين أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ في سورة البقرة لفظ عام، استثنى الله منه أهل الكتاب، وأحلَّ نساءهم في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخْدَانٍۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾.

فآية المائدة هذه مخصصة لما في سورة البقرة من العموم؛ لأن سورة البقرة من أوائل السور التي نزلت في المدينة، وسورة المائدة من آخر السور نزولًا من القرآن، ونزلت بعد سورة البقرة، عن عائشة رضي الله عنها موقوفًا؛ قال جبير بن نفير: "دخلت على عائشة رضي الله عنها فقالت: هل تقرأ سورة المائدة؟ فقلت: نعم: قالت: فإنها من آخر ما أنزل الله، فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه"[(٢)]، فكيف ينسخ المتقدم المتأخر؟[(٣)]، فعلى هذا فإن آية البقرة عامة، وآية المائدة خاصة، والخاص يقدم على العام، كما هو مقرر في علم الأصول.

ما تضمنته الآية من المعاني:

قوله تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾، أي أن الأمة المملوكة المؤمنة بالله وبرسوله، خير من مشركة حرة، ولو أعجبتكم المشركة بجمالها، ومالها، ونسبها، ونحو ذلك من مبادئ الإعجاب وموجبات الرغبة فيها على كل حال، وكلمة ﴿خَيْرٌ﴾ لا يراد بها التفضيل هنا، ولا يلزم وجود

(١) صفوة الراسخ في علم المنسوخ والناسخ (ص: ٦١).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٥٥٤٧)، والنسائي في الكبرى (١١٠٧٣)، وأبو الشيخ في أخلاق النبي رقم (٨)، والحاكم في المستدرك (٢/٣١١)، وابن جرير الطبري في التفسير (٢٣/١٥١)، والطبراني في مسند الشاميين (١٩٦٣)، وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

(٣) ينظر: زيادة بيان في هذا، الناسخ والمنسوخ لأبي عبيدة (ص: ٨٣- ٨٤).

الخيرية في المشركة وإن كانت للتفضيل في الأصل، وإنما تجوز المخايرة بين الضدين لغة وقرآنًا، كما قال تعالى: ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ يَوۡمَئِذٍ خَيۡرٞ مُّسۡتَقَرّٗا وَأَحۡسَنُ مَقِيلٗا ٢٤﴾ [الفرقان]، والمجيء بلفظ خير هنا مع أنه لا خير في النار أصلًا؛ لأن العرب تقول ذلك، ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه في رسالته إلى أبي موسى: الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل[(١)]، ومن ذلك ما حكاه سيبويه عن العرب أنهم يقولون: السعادة أحب إليك أم الشقاوة؟[(٢)]

فلا يفاضل بين المرأة المؤمنة، والمشركة، فلا ريب أن المؤمنة خير وأحب إلى الله، ولكن قد يَظن ناكحُ المشركة أن في مالها وجمالها خيرًا للمؤمن، فبين الله أن نكاح المؤمنة خير ولو كانت أقلَّ من المشركة، وعلى هذا فلا يجوز تزويج الكفار بالمؤمنات، سواء كن حرائر أو إماء حتى يؤمنوا ويتحقق إيمانهم ويتركوا ما هم فيه من الكفر.

قال ابن العربي: "لم يرد به الرقيق المملوك؛ وإنما أراد به الآدمية والآدميات، والآدميون بأجمعهم عبيد لله وإماؤه"[(٣)].

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ﴾ [البقرة:٢٢١]، أي لا تُزوجوا المشركين المؤمنات حتى يصيروا أكفاء لهن، قال البغوي: "هذا إجماع لا يجوز للمسلمة أن تنكح المشرك".

قال ابن كثير: "أي لا تُزوجوا الرجالَ المشركين النساءَ المؤمنات"، كما قال تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ﴾ [الممتحنة:١٠][(٤)]، وسيأتي بيان ذلك مفصلا[(٥)].

(١) هذا الأثر أخرجه الدار قطني (٢٠٦/٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (١١٩/١٠)، وقال الشيخ الألباني: "قلت: وإسناده إلى أبي العوام صحيح"، إرواء الغليل (٢٤٢/٨).

(٢) انظر: تفسير القرطبي (٤٥٩/٣)، وفتح القدير للشوكاني (١٦٤/٤)، وتفسير ابن عثيمين (٧٧/٣) سورة البقرة.

(٣) أحكام القرآن (١٥٧/١)، وانظر تفسير القرطبي (٤٥٨/٣).

(٤) تفسير ابن كثير (٥٤١/٢).

(٥) تقدم تخريجه من هذا البحث.

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [البقرة:٢٢١] الإشارة إلى أولئك المذكورين من المشركين الذين يدعون إلى الأعمال الموجبة لدخول النار بأقوالهم وأفعالهم(١).

قال الطبري: "يعني سبحانه وتعالى بقوله ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ هؤلاء الذين حَرمتُ عليكم أيها المؤمنون مناكحتهم من رجال أهلِ الشرك ونسائهم، ﴿يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ يعني: يدعونكم إلى العمل بما يدخلكم النار، وذلك هو العمل الذي هم به عاملون من الكفر بالله ورسوله، يقول: ولا تقبلوا منهم ما يقولون، ولا تَستنصحوهم، ولا تنكحوهم، ولا تُنكحوا إليهم، فإنهم لا يألونكم خبالا(٢)، وهذه الآية نظير قوله تعالى: ﴿وَيَٰقَوۡمِ مَا لِيٓ أَدۡعُوكُمۡ إِلَى ٱلنَّجَوٰةِ وَتَدۡعُونَنِيٓ إِلَى ٱلنَّارِ ٤١﴾ [غافر].

قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦ﴾ [البقرة:٢٢١]، أي أن الدعوة التي أمر الله بها عباده من الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح، هي الموصلة إلى الله وإلى جنته ومغفرته، ولا يكون ذلك إلا بإذن الله وإرادته وهدايته وتوفيقه.

قال الطبري: "فإنه يدعوكم إلى الجنة، يعني بذلك يدعوكم إلى العمل بما يدخلكم الجنة، ويوجب لكم النجاة إن عملتم به من النار، وإلى ما يمحو خطاياكم وذنوبكم فيعفو عنها، ويسترها عليكم"(٣).

﴿بِإِذۡنِهِۦ﴾ قال البغوي: "بقضائه وقدره وإرادته"(٤)، ومن المعلوم أن المغفرة تكون قبل دخول الجنة، ولذلك قُدمت في غير هذه الآية كقوله سبحانه وتعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ

(١) انظر: تفسير البغوي (١/١٩٦)، وتفسير القرطبي (٣/٤٧٤)، وتفسير المنار (٢/٣٥٣).
(٢) تفسير الطبري (٣/٧١٩).
(٣) تفسير الطبري (٣/٧٢٠).
(٤) تفسير البغوي (١/١٩٦).

﴿بِاللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٢١﴾﴾ [الحديد].
وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [آل عمران]، وإنما قدمت الجنة هنا في آية البقرة، تقديمًا للمقابل لتكمل وتظهر المقابلة، لأن النار يقابلها الجنة"[1].

قوله تعالى: ﴿وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة:٢٢١]. أي يبين أوامره ونواهيه، ويوضحها بالدلائل، والبراهين الدالة على أحكام شريعته لعباده، لعلهم يعتبرون بها ويتعظون، فتحصل لهم الاستقامة على الدين.

قال الطبري: "ويوضح حججه وأدلته في كتابه الذي أنزله على لسان رسوله لعباده، ليتذكروا فيعتبروا، ويميزوا بين الأمرين اللذين أحدهما: دُعاءٌ إلى النار والخلود فيها، والآخر: دُعاءٌ إلى الجنة وغفران الذنوب فيختاروا خير هما لهم"[2].

ثانيًا:

قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥﴾﴾ [المائدة].

هذه الآية الكريمة أصل في هذا الباب، ومن هداياتها يتحدث العلماء ويستنبطون الحكم في حل نكاح المحصنات من أهل الكتاب، ومحل الشاهد من هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾.

ذكر المعنى العام الذي ترشد إليه الآية:

(١) ينظر: الدر المصون للسمين الحلبي (٢/٤١٨)، وتفسير أبي السعود (١/٢٢٢).
(٢) تفسير الطبري (٣/٧٢٠).

أكتفي في هذا بكلام العلامة أبي جعفر بن جرير الطبري.

قال أبو جعفر: "يعني جَلَّ ثَنَاؤُهُ بقوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ﴾ اليوم أحل لكم أيها المؤمنون، الحلال من الذبائح والمطاعم دون الخبائث منها".

وقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ﴾: وذبائح أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وهم الذين أوتوا التوراة والإنجيل، وأُنزِل عليهم فدانوا بهما أو بأحدهما، ﴿حِلّٞ لَّكُمۡ﴾ يقول: حلال لكم أكله، دون ذبائح سائر أهل الشرك الذين لا كتاب لهم من مشركي العرب وعبدة الأوثان والأصنام، فإن لم يكن منهم ممن أقر بتوحيد الله، ودان دين أهل الكتاب، فحرام عليكم ذبائحهم.

وأما قوله: ﴿وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡ﴾ فإنه يعني: وذبائحكم أيها المؤمنون حِلٌّ لأهل الكتاب.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ يعني جَلَّ ثَنَاؤُهُ بقوله: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ أَحَلَّ لكم أيها المؤمنون، المحصنات من المؤمنات؛ وهن الحرائر منهن أن تنكحوهن، ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ يعني: الحرائر من الذين أُعطوا الكتاب، وهم اليهود والنصارى، الذين دانوا بما في التوراة والإنجيل من قبلكم أيها المؤمنون بمحمد ﷺ من العرب وسائر الناس أن تنكحوهن أيضًا، ﴿إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ يعني: إذا أعطيتم من نكحتم من محصناتكم ومحصناتهم أجورهن، وهي مهورهن.

وقوله تعالى: ﴿مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ﴾ يعني بذلك جَلَّ ثَنَاؤُهُ: أحلَّ المحصناتِ من المؤمنات، والمحصناتِ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم، وأنتم محصنون غير مسافحين، ولا متخذي أخدان[1].

(١) الأخدان جمع خِدن، وهو الصديق والصاحب، وأكثر ما يستعمل فيمن يصاحب شهوة، يقال: خدن المرأة وخدينها. انظر: نزهة القلوب في تفسير غريب الألفاظ للسجستاني (ص: ٦٧)، ومفردات الراغب (ص: ١٤٤)، وعمدة الحفاظ (٥٦٩/١)، وكلهم في مادة "خدن".

ويعني بقوله جل ثناؤه: ﴿مُحۡصِنِينَ﴾: أعفاء ﴿غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ يعني: لا مُعَالِنين بالسِّفاح بكل فاجرة: وهو الفجور، ﴿وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖ﴾ يقول: ولا منفردين ببغيةٍ واحدةٍ، قد خَادَنها وخَادَنته، واتخذها لنفسه صديقة يفْجُر بها.

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ يعني بقوله جل ثناؤه: ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ ومن يجحد ما أمر الله بالتصديق به، من توحيد الله ونبوة محمد ﷺ وما جاء به من عند الله: وهو الإيمان الذي قال الله جل ثناؤه: ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ يقول: فقد بطل ثواب عمله الذي كان يعمله في الدنيا، يرجو أن يدرك به منزلة عند الله، ﴿وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾، يقول: وهو في الآخرة من الهالكين الذين غَبَنُوا أنفسهم حظوظها من ثواب الله بكفرهم بمحمد ﷺ، وعملهم بغير طاعة الله[١].

والشاهد من هذه الآية في هذا البحث قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ وقد تقدم الكلام[٢] أن هذه الآية ليست منسوخة على الصحيح من أقوال أهل العلم، وإنما هي مخصصة، وآية البقرة لفظ عام خص منه الكتابيات بهذه الآية.

فدلت هذه الآية على إباحة نكاح الكتابيات، وسيأتي الكلام مفصلاً عن أقوال أهل العلم في هذه المسألة وبيان الراجح منها[٣].

وفي تعريف المحصنات في الآية اختلف العلماء على قولين:

القول الأول: إن المحصنات هن الحرائر خاصة فاجرة كانت أو عفيفة، وهو قول مجاهد[٤]، وأجاز قائلو هذه المقالة نكاح كل حرة،

(١) تفسير الطبري (٨/١٢٩-١٤٩) ملخصًا.
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) سيأتي في (ص: ٣٠).
(٤) أخرج الرواية عنه ابن جرير في التفسير (٨/١٣٩)، ومن طريقه البيهقي (٧/١٧٤).

مؤمنة كانت أو كتابية، فاجرة كانت أو عفيفة، وحَرَّموا نكاح الأمة الكتابية؛ لأن الله سبحانه وتعالى شرط في نكاح الإماء الإيمان بقوله جل جلاله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء:٢٥][1].

القول الثاني: ذهب آخرون من أهل العلم إلى معنى قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ أنهن العفائف من الفريقين حَرَائرَكُنَّ أو إماءً، وأجازوا نكاح الأمة الكتابية[2]، وحرموا البغايا من المؤمنات وأهل الكتاب، وهو قول الحسن ومجاهد في رواية، والشعبي وسفيان والسدي[3]، ورجح ابن جرير الطبري أن المحصنات في الآية بمعنى حرائر المؤمنين وأهل الكتاب؛ غير أن الآية محتملة لكلا القولين[4].

قال ابن كثير: وإنما قال مجاهد: المحصنات الحرائر، فيحتمل أن يكون أراد ما حكاه عنه، ويحتمل أن يكون أراد بالحرة العفيفة، كما قال مجاهد في الرواية الأخرى عنه، وهو قول الجمهور هاهنا وهو الأشبه، ثم قال: والظاهر من الآية أن المراد المحصنات: العفيفات عن الزنا، كما قال في الآية الأخرى: ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء:٢٥][5].

ثالثًا:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ

(١) تفسير الطبري (١٣٩/٨).

(٢) سيأتي الكلام على الأمة الكتابية مفصلًا في هذا البحث.

(٣) أخرج ابن جرير الطبري الرواية بسنده عن الحسن، ومجاهد، والشعبي، وسفيان، والسدي في التفسير (١٤٢/٨-١٤٣)، والمحرر الوجيز (٣٥٩/٤)، وتفسير البغوي (١٣/٢)، وزاد المسير (٢٩٦/٢).

(٤) تفسير الطبري (١٤٦/٨).

(٥) تفسير ابن كثير (١١١٤/٣).

لَهُنَّ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۚ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ وَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقۡتُمۡ وَلۡيَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْۚ ذَٰلِكُمۡ حُكۡمُ ٱللَّهِ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴿١٠﴾﴾ [الممتحنة]، ووجه الشاهد من الآية قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾ دلت هذه الآية على النهي من الله سبحانه وتعالى لأهل الإيمان أن يُبقوا النساءَ الكوافر في عصمتهم، وكان بعض الصحابة لهم أزواج كافرات، فلما نزلت هذه الآية طَلَّق المسلمون من كان لهم من أزواج بمكة، والمراد بالكوافر: المشركات والوثنيات ممن لا يجوز ابتداء نكاحها، وهي خاصة بالكوافر من غير أهل الكتاب[1].

قال ابن جرير الطبري: "وهذا نهي من الله للمؤمنين عن الإقدام على نكاح النساء المشركات من أهل الأوثان وأمرٌ لهم بفراقهن"، ثم رَوى عن مجاهد أنه قال: "أُمر أصحاب محمد بطلاق نسائهم كوافر مكة قعدن مع الكفار"[2].

قال السعدي: "وكما أن المسلمة لا تحل للكافر، فكذلك الكافرة لا تحل للمسلم ما دامت على كفرها، غير أهل الكتاب"[3].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأما قوله: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة:١٠] فإنها نزلت بعد صلح الحديبية لما هاجر من مكة إلى المدينة، وأنزل الله «سورة الممتحنة»، وأمر بامتحان المهاجرين، وهو خطاب لمن كان في عصمته كافرة، و«اللام» لتعريف العهد، والكوافر المعهودات هن المشركات، مع أن الكفار قد يميزوا من أهل الكتاب أيضًا في بعض المواضع، كقوله: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهۡدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا ﴿٥١﴾﴾

(١) تفسير القرطبي (٢٠/٤١٨)، والتحرير والتنوير (٢٨/١٥٩) بتصرف.
(٢) تفسير الطبري (٢٢/٥٨٣).
(٣) تفسير السعدي (٧/٣٥٩).

[النساء]، فإن أصل دينهم هو الإيمان؛ ولكن هم كفروا مبتدعين الكفر، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ١٥٠﴾ [النساء]"(١).

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٢/١٨٠).

المبحث الثاني
بيان الفرق بين شرك أهل الكتاب وشرك عبدة الأوثان

من المسائل الدقيقة في هذا الباب أن الله سبحانه وتعالى فَرق في كتابه العزيز بين شرك أهل الكتاب، وهم: اليهود والنصارى، وبين شرك المشركين عبدة الأوثان والأصنام وغيرهم مع اجتماعهم في وصف واحد وهو الكفر، وذلك في آيات كثيرة، مَن وقف عندها وتأملها عرف ذلك، كقوله تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة:١٠٥].

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾ [المائدة:٨٢]، وقوله جل جلاله: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البينة:١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾ [البينة].

فالمشركون الذين هم عبدة الأوثان ومن نحا نحوهم، شركهم مطلق، أما شرك أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى، فإنه حادث فليس في دينهم شرك؛ لأن دينهم فيه أمر باتباع الكتب التي أنزلها الله من قبل، وجاءت بالدعوة إلى التوحيد الخالص لله والنهي عن الشرك.

وفي الآيات السابقة جاء فيها ذكر صنفين من المشركين الأول: أهل الكتاب، والثاني: عبدة الأوثان وجمعهم الله في وصف واحد وهو الكفر،

وعَطفُ الشيء على الشيء قد يكون لتغاير الصفات وإن كان الوصف واحدًا وهو الاجتماع في وصف الكفر الذي هو صنفٌ للمذكورين جميعًا، ودلت الآيات كذلك على أن أهل الكتاب صنفٌ والمشركون من عبدة الأصنام صنفٌ آخر.

ولفظ المشركين بإطلاق لا يتناول أهلَ الكتاب، وسائرُ الآيات في القرآن الكريم تفصل بين الصنفين، فدل ذلك على أن لفظ المشركين بإطلاق لا يتناول أهل الكتاب، فأهل الكتاب في الأصل غير مشركين، بل هم الذين أحدثوا الشرك في دينهم؛ ولهذا لم يخبر الله عن أهل الكتاب أنهم مشركون بالاسم، بل قال الله سُبْحَانَهُ عنهم: ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ بالفعل وآية البقرة فيها: ﴿ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ و ﴿ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ بالاسم، والاسم أوكد من الفعل كما هو متقرر في علم اللغة.

قال ابن قدامة: "وسائر آي القرآن يفصل بينهما -أي بين المشركين وأهل الكتاب- فدل على أن لفظة المشركين بإطلاقها غير متناولة لأهل الكتاب، وهذا معنى قول سعيد بن جبير، وقتادة"[1].

وقد قرر هذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع من كتبه، منها ما ذكره في كتاب الاستغاثة، حيث قال: "والناس متنازعون في أهل الكتاب هل يدخلون في المشركين أم لا؟ كما في قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة:٢٢١]، وهل هم مشركون أم لا؟ والتحقيق أن أصل دينهم ليس فيه شرك، لكن ابتدعوا نوعًا من الشرك، ولهذا قال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البينة:١]، فجعل المشركين غير أهل الكتاب، وقد قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة]"[2].

(١) المغني لابن قدامة (٩/٥٤٦)، وانظر: تفسير ابن كثير (٣/١١١٤) عند الآية رقم (٥) من سورة المائدة، ومحاسن التأويل (٦/٨٨)، وتفسير المنار (٦/١٨٧) لمحمد رشيد رضا.

(٢) تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري (١/٣٠٢)، وانظر: الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣٢/١٧٨).

وفي موضع آخر سُئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة:٢٢١] وقد أباح العلماء التزويج بالنصرانية واليهودية: فهل هما من المشركين؟ أم لا؟

فأجاب: الحمد لله. نكاح الكتابية جائز بالآية التي في المائدة، قال تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:٥]، وهذا مذهب جماهير السلف والخلف من الأئمة الأربعة وغيرهم، وقد رُوي عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه كره نكاح النصرانية، وقال: لا أعلم شركًا أعظم ممن تقول: إن ربها عيسى ابن مريم. وهو اليوم مذهب طائفة من أهل البدع، وقد احتجوا بالآية التي في سورة البقرة، و بقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة:١٠]، والجواب عن آية البقرة من وجهين.

أحدها: أن أهل الكتاب لم يدخلوا في المشركين، فجعل أهل الكتاب غير مشركين بدليل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ﴾ [الحج:١٧].

فإن قيل: فقد وصفهم بالشرك بقوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة].

قيل: إن أهل الكتاب ليس في أصل دينهم شرك؛ فإن الله إنما بعث الرسل بالتوحيد، فكل من آمن بالرسل والكتب لم يكن في أصل دينهم شرك، ولكن النصارى ابتدعوا الشرك، كما قال: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، فحيث وصفهم بأنهم أشركوا فلأجل ما ابتدعوا من الشرك، الذي لم يأمر الله به وجب تميزهم عن المشركين؛ لأن أصل دينهم اتباع الكتب المنزلة التي جاءت بالتوحيد لا بالشرك؛ فإذا قيل: أهل الكتاب لم يكونوا من هذه الجهة

مشركين، فإن الكتاب الذين أُضيفوا إليه لا شرك فيه، كما إذا قيل: المسلمون وأمة محمد، لم يكن فيهم من هذه الجهة؛ لا اتحاد، ولا رفض، ولا تكذيب بالقدر، ولا غير ذلك من البدع، وإن كان بعض الداخلين في الأمة قد ابتدع هذه البدع؛ لكن أمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة، فلا يزال فيها من هو متبع لشريعة التوحيد؛ بخلاف أهل الكتاب، ولم يخبر الله ﷻ عن أهل الكتاب أنهم مشركون بالاسم، بل قال: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ بالفعل، وآية البقرة قال فيها: ﴿ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ و ﴿ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ بالاسم والاسم أوكد من الفعل.

الوجه الثاني: أن يقال: آية المائدة ناسخة لآية البقرة؛ لأن المائدة نزلت بعد البقرة باتفاق العلماء، وقد جاء في الحديث: «المائدة من آخر القرآن نزولًا، فأَحِلُّوا حلالها، وحرموا حرامها»(١)، والآية المتأخرة تنسخ الآية المتقدمة إذا تعارضتا(٢).

ومما تقدم يتبين أن هذه المسألة تعد من أدق المسائل في التفسير لما فيها من تفريق بين شرك أهل الكتاب وشرك عبدة الأوثان بما دلت عليه الآيات، ومن هذا الوجه والفهم يستنبط العالم الحاذق الحكم في هذه المسألة.

(١) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (٣٦٦)، وقال الزيلعي: "قلت: لم أجده مرفوعًا، وإنما وجدته موقوفًا على عبدالله بن عمرو بن العاص وعلى عائشة"، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري (٣٧٧/١)، وانظر: تفسير القرطبي (٢٤٤/٧)، والدر المنثور (٤٤٦/٢).

(٢) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٧٨/٣٢).

المبحث الثالث
أقوال أهل العلم في حكم نكاح الكتابية

هذه من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين أهل العلم، ولهم في هذا مذهبان:

المذهب الأول:

ذهب جمهور أهل العلم من الفقهاء والمفسرين إلى جواز نكاح المرأة الكتابية الحرة، وهو مذهب الأئمة الأربعة[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "نكاح الكتابية جائز بالآية التي في المائدة، قال تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:٥]، وهذا مذهب جماهير السلف والخلف من الأئمة الأربعة وغيرهم"[٢].

وقد نص على الجواز أتباع الأئمة الأربعة في كتبهم، وبالغ ابن قدامة المقدسي حتى نفى الخلاف الواقع في هذه المسألة، إذ قال: "ليس بين أهل العلم -بحمد الله- اختلاف في حِلِّ حرائر نساء أهل الكتاب، وممن رُوي عنه ذلك عمر، وعثمان، وطلحة، وحذيفة، وسلمان، وجابر رضي الله عنهم، وغيرهم، قال ابن المنذر: ولا يصح عن أحد من الأوائل أنه حَرَّم ذلك"[٣].

---

(١) هو مذهب الأحناف كما في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٢/٢٧٠)، ومذهب المالكية كما في التمهيد لابن عبدالبر (١١/١١٥)، والبيان والتحصيل لابن رشد (٥/٨٠)، ومذهب الشافعية كما في الأم (٥/٧)، والمجموع للنووي (١٧/٣٣٩)، والسراج الوهاج على متن المنهاج (ص: ٣٧٦)، ومذهب الحنابلة كما في المغني (٩/٥٤٥)، والكافي (٤/٢٧٧) كلاهما لابن قدامة.

(٢) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٢/١٧٨).

(٣) المغني لابن قدامة (٩/٥٤٥)، وانظر تفسير ابن عطية (٢/٢٤٥)، وقول ابن المنذر في الإشراف على مذاهب العلماء (٥/٩٣)، ونقله القرطبي في التفسير (٣/٦٨)، والنووي في المجموع (١٧/٢٣٩)، وابن حجر في الفتح (٩/٤١٧).

قال النووي: "وليس بين أهل العلم اختلاف في حرائر أهل الكتاب"[1].

وقال ابن قدامة في الكافي: "ويباح نكاح حرائر الكتابيات لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:٥]، وهم اليهود والنصارى"[2].

وإذا كان جمهور أهل العلم من الفقهاء والمفسرين قالوا بجواز نكاح حرائر نساء أهل الكتاب، فإني هنا أبين دلالة ما ذهبوا إليه في ذلك.

أولًا: دلالة القرآن على تخصيص نكاح الحرائر من نساء أهل الكتاب، فالأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:٥].

وجه دلالة الآية في الجواز من وجوه:

١. قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:٥]، في رفعه وجهان يحتمل أن يكون عطفًا على ﴿ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾، وأن يكون مبتدأ وخبره محذوف، أي والمحصنات حِلٌّ لكم أيضًا، و ﴿مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ حال من المحصنات إن عطفتها على الطيبات، أو من الضمير المستكن إن جعلتها مبتدأ، هذا كلام المعربين من النحاة[3]، فكما أباح الله طعام أهل الكتاب كذلك أباح نكاح نسائهم.

٢. أن آية المائدة التي أحل الله فيها نكاح الحرائر من أهل الكتاب مخصصة لما جاءت سورة البقرة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾، فهذه آية عامة خصصتها آية المائدة، وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، وهذا هو القول الصواب في الجمع بين النصوص الشرعية المتعارضة في الفهم البشري.

---

(١) المجموع للنووي (١٧/٣٣٩).
(٢) الكافي لابن قدامة (٤/٢٧٧).
(٣) انظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد (٢/١٦)، وقال به أبو البقاء في الإملاء (١/٢٠٨)، والسمين الحلبي في الدر المصون (٤/٢٠٥).

وقد ذكر أهل التفسير أن قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ عام مخصص بآية المائدة.

قال ابن جرير الطبري: الآية عام ظاهرها خاص باطنها، لم ينسخ منها شيء[١]، وأن نساء أهل الكتاب غير داخلات فيها، وذلك أن الله ﷻ أحل بقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، للمؤمنين نكاح محصناتهن مثل الذي أباح لهم من نساء المؤمنات[٢].

ونقل ابن عطية في التفسير عن قتادة وسعيد بن جبير أنهما قالا: لفظ الآية العموم في كل كافرة، والمراد بها الخصوص، أي غير الكتابيات، وبينت الخصوص آية المائدة، ولم يتناول العموم قط الكتابيات[٣].

وقال ابن كثير: هذا تحريم من الله عز وجل على المؤمنين أن يتزوجوا المشركات من عبدة الأوثان، ثم إن كان عمومها مرادًا، وأنه يدخل فيها كل مشركة من كتابية ووثنية، فقد خص من ذلك نساء أهل الكتاب، ثم ساق آية المائدة[٤].

ورُبَّ قائل يقول: إن نكاح الكتابية قد يكون ذريعة لموالاة الكفار، فالجواب عن ذلك أن الله ﷻ حكيم في شرعه لا يبيح شيئًا لعباده فيه ضرر أو مفسدة عليهم، ولا يقاس هذا على قول محتمل ولو حصل منه ما حصل، ومن تأمل سورة المائدة التي هي من أواخر ما نزل علم أن الله ﷻ حَكَم على أهل الكتاب بالكفر في مواضع من آيات السورة[٥]، ومع ذلك أَحَلَّ أكلَ طعامهم وأباح نكاح نسائهم.

ثم إن الله ﷻ جعل الزواج قائمًا بين الزوجين على المحبة والمودة

(١) يطلق المتقدمون من أهل العلم النسخ، ويريدون به التخصيص؛ ولأن النسخ هنا غير وارد، فسورة المائدة نزلت بعد سورة البقرة، بل هي من أواخر السور نزولًا ولا ينسخ المتقدم المتأخر.

(٢) تفسير الطبري (٢/٣٧٧).

(٣) المحرر الوجيز (٢/٢٤٥)، وقال بهذا القرطبي في التفسير (٣/٤٥٥).

(٤) تفسير ابن كثير (٢/٥٤٠)، وانظر: محاسن التأويل للقاسمي (٦/٩٠).

(٥) كما في الآية رقم: (١٧، ٧٢، ٧٣) من سورة المائدة.

والرحمة في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم]، وهذه المودة والرحمة تكون للزوجة حتى ولو كانت كتابية، لكنها في حق الكتابية مودة ظاهرة مادامت على كفرها غير أن هذه المودة والرحمة تقتضيها العلاقة الزوجية.

ثانيًا: رُويت آثار كثيرة عن السلف من الصحابة والتابعين في جواز نكاح المسلم للمرأة الكتابية، ومن ذلك ما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾، قال: استثنى الله من ذلك نساء أهل الكتاب فقال: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾، وله في ذلك روايات متعددة[(١)]، قال أبو عبيد: فرأي ابن عباس والأوزاعي: أن الناسخ من الآيتين هي هذه الآية في المائدة، وكذلك قول سفيان ومالك، وبه جاءت الأخبار عن الصحابة والتابعين وأهل العلم بعدهم: أن نكاح الكتابيات حلال بهذه الآية[(٢)].

وأخرج أبو عبيد القاسم بن سلام[(٣)] عن الشعبي أنهم كانوا لا يرون بأسًا بالنكاح في أهل الكتاب.

وأخرج عن الحسن: أنه كان لا يرى بأسًا بجمع الرجل أربعًا من أهل الكتاب[(٤)].

وأخرج عن سفيان عن حماد قال: سألت سعيد بن جبير عن نكاح اليهودية والنصرانية، فقال: لا بأس، قال: قلت: فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾، فقال: أهل الأوثان والمجوس[(٥)].

(١) أخرجها عنه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ (ص: ٨٣)، وابن جرير الطبري في التفسير (٣٧٦/٢)، وابن أبي حاتم في التفسير (٣٩٧/٢)، وذكرها السيوطي في الدر المنثور (٤٥٨/١)، وهو قول مجاهد وقتادة، وسعيد بن جبير والأوزاعي.
(٢) الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز لأبي عبيد (ص: ٨٤).
(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز (ص: ٨٩)، وانظر مصنف ابن أبي شيبة (١٥٨/٤).
(٤) وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف رقم (١٦٤٢٨).
(٥) وأخرجه البيهقي في السنن (١٧١/٧)، وليس فيه ذكر المجوس، وروى نحوه الطبري في التفسير (٣٦٤/٤).

قال أبو عبيد: فالمسلمون اليوم على هذه الأحاديث من الرخصة في نكاح أهل الكتاب، ويرون أن التحليل هو الناسخ للتحريم، ومع هذا أنه قد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يأمر باجتنابهن، وذلك على التنزه عنهن غير محرم لهن(١).

ثالثًا: جاءت أخبار عن بعض الصحابة أنهم تزوجوا كتابية، فمن ذلك أن طلحة بن عبيدالله تزوج نصرانية، وفي بعض الروايات أنه تزوج يهودية من أهل الشام من أهل أريحا، وتزوج حذيفة يهودية، وكان عنده عربيتان، وتزوج عثمان نائلة بنت فرافصة، وكانت نصرانية فأسلمت تحته(٢).

المذهب الثاني:

ذهب ابن عمر رضي الله عنهما إلى القول بتحريم الزواج من المرأة الكتابية، فقد روى البخاري بسنده عن ابن عمر: "أنه كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية، قال: إن الله حرم المشركات على المؤمنين، ولا أعلم من الإشراك أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى، وهو عبد من عباد الله"(٣).

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كره نكاح أهل الكتاب ويتأول: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾(٤)، ونقل أبو عبيد أن ابن عمر أمسك عن ذلك وكرهه(٥).

القول الراجح:

هو ما ذهب إليه جمهور أهل العلم من المفسرين والفقهاء، وهو قول

---

(١) الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد (ص: ٩٠).

(٢) انظر: هذه الآثار في: الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز لأبي عبيد (ص: ٨٨)، ومصنف عبدالرزاق الصنعاني (١٧٨/٧)، وأحكام أهل الملل لمسائل الإمام أحمد لأبي بكر الخلال رقم (٤٦٨)، وتفسير البغوي (١٩٥/١)، وتفسير ابن كثير (٥٤٠/٢).

(٣) صحيح البخاري مع الفتح (٥٢٨٥)، وأخرجه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ (ص: ٨٥).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (٣٩٨/٢) رقم (٢٠٩٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٦٤٢٠)، وانظر: تفسير ابن كثير (٥٤١/٢).

(٥) الناسخ والمنسوخ (ص: ٨٤).

جماهير الصحابة والتابعين لما سبق من ذكر دلالة القرآن على تخصيص نكاح حرائر نساء أهل الكتاب من آية البقرة، التي دلت على تحريم نكاح المشركات، وأما ما رُوي عن ابن عمر رضي الله عنهما في تحريم ذلك أو كراهته، فهو قول يخالف ما دلت عليه آية المائدة، ولهذا فإن الإمام البخاري حين ذكر الآية وأعقبها بقول ابن عمر لم يبت في حكم المسألة، لقيام الاحتمال عنده في تأويلها، وهذا من فقه البخاري؛ لأن أكثر أهل العلم على العموم في آية البقرة، لكنها مخصوصة بآية المائدة(1).

وأما ما يُروى عن عمر رضي الله عنه أنه أنكر على طلحة وحذيفة نكاح اليهودية والنصرانية، فقد أجاب عنه الطبري في التفسير، إذ قال: وإنما كره عمر لطلحة وحذيفة -رحمة الله عليهما- نكاح اليهودية والنصرانية حذرًا من أن يقتدي بهما الناس في ذلك، فيزهدوا في المسلمات، أو لغير ذلك من المعاني فأمرهما بتخليهما.

وقال الطبري -معقبًا على قول عمر-: وأما القول الذي رُوي عن شهر بن حوشب عن ابن عباس، عن عمر رضي الله عنه من تفريقه بين طلحة وحذيفة وامرأتيهما اللتين كانتا كتابيتين، فقول لا معنى له لخلافه مع الأمة مجتمعة على تحليله بكتاب الله سبحانه وتعالى، وخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد رُوي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من القول خلاف ذلك بإسناد هو أصح منه، ثم ساق بإسناده أثرًا عن عمر أنه قال: المسلم يتزوج النصرانية، ولا يتزوج النصراني المسلمة(2).

وقال ابن حزم: روينا عن ابن عمر تحريم نكاح نساء أهل الكتاب جملة، ثم قال: فوجب الرجوع إلى القرآن والسنة، فوجدنا الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ فلو لم تأت إلا هذه الآية لكان القول قول ابن عمر، لكن

(1) انظر: كلام ابن حجر في الفتح (٤١٦/٩).

(2) أخرجه الطبري في التفسير (٣٧٨/٢)، وعبد الرزاق في مصنفه (٧٨/٦) رقم (١٠٠٥٨)، والبيهقي في سننه (١٧٢/٧)، وقال ابن كثير في التفسير: "وإسناده صحيح" (٥٤٠/١).

وجدنا الله ﷻ يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ﴾ [المائدة:٥]، فكان الواجب الطاعة لكلتا الآيتين وأن لا تترك إحداهما للأخرى، ووجدنا من أخذ بقول ابن عمر خالف الآية، وهذا لا يجوز ولا سبيل إلى الطاعة لهما، إلا بأن يستثنى الأقل من الأكثر، فوجب استثناء إباحة المحصنات من أهل الكتاب بالزواج من جملة تحريم المشركات، ويبقى سائر ذلك على التحريم بالآية الأخرى لا يجوز غير هذا(١).

وإذا ثبت ما تقدم من أدلة وحجج وبراهين أوضحها المحققون من أهل العلم تبين أن نكاح المسلم بالمرأة الكتابية من اليهود والنصارى، الذي هو قول جمهور العلماء من الفقهاء والمفسرين جائز وحِلّ لدلالة القرآن عليه ولا سبيل لأحد أن يصرف آية الحل في المائدة عن دلالتها التي ذكرها الله، فنكاح الكتابيات جائز لا وجه لمنعه، ونكاح المشركات محرم.

تنبيه:

لكن ينبغي أن يقال: إن نكاح المرأة المحصنة المؤمنة مقدم على نكاح المرأة الكتابية، كما تقدم ذكره؛ لأن الله قدمها في الذكر في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾، ودلالة تقديم المؤمنة في الذكر للحث على ما هو أولى وأحق.

وعلى المسلم أن يبحث عن المرأة المسلمة، ويقدمها على نكاح المحصنة من أهل الكتاب، ولا ريب أن هذا أسلم لدينه ولذريته، وإذا خاف أن تحوله إلى دينه بما معها من علم أو لجمالها، وجهله بذلك وضعف أخلاقه، فيكره له أن يتزوجها، كما ذهب إليه عمر رضي الله عنه في بعض الروايات عنه؛ لأن سدَّ الذريعة واجب في الإسلام(٢).

(١) المحلى لابن حزم (٩/٤٤٥).
(٢) انظر زيادة إيضاح: تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار (٦/١٩٣).

وقد سئل الشيخ العلامة ابن باز عن حكم الزواج بالكتابية، فأجاب: "نعم يستطيع إذا كانت اليهودية أو النصرانية محصنة معروفة بالسلامة من الفواحش واتخاذ الأخدان، فإن الله أباح ذلك، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٥﴾ [المائدة]، فإذا كانت المحصنة معروفة بالسلامة من اتخاذ الأخدان ومن الزنا، وهي حرة لا رقيقة، فإنه لا بأس بنكاحها"، وقد كره جمع من السلف ذلك، منهم عمر رضي الله عنه كان يكره نكاح الكتابيات، لئلا تجر المؤمن إلى دينها، وهكذا كره ذلك جمع من أهل العلم، لئلا تجر الزوج إلى دينها أو الذرية، فإذا تيسر للمؤمن نكاح المؤمنة فذلك أولى وأفضل وأحوط، فإذا تزوج بالكتابية المحصنة، فعليه أن يتحرز من شرها عليه وعلى أولاده، وعليه أن يحرص على أن تدخل في الإسلام، لعل الله أن يهديها بسببه، وهذا هو المعتمد في هذه المسألة[1].

(١) فتاوى نور على الدرب (٣/١٥٤٣).

المبحث الرابع
الحكمة من إباحة نكاح المسلم للكتابية

الأصل في الإسلام والأولى أن يقدم المسلم الزواج بالمرأة المسلمة على المرأة الكتابية؛ لأن الله قدم المحصنات من المؤمنات في النكاح على المحصنات من أهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:٥]، وتخصيص المؤمنات بالذكر مع أنه أمر معلوم، وحِلُّهن قد تقدم في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء:٢٤]، وهذا للدلالة على أنهن أحق وأولى.

قال الطاهر بن عاشور: "ولم يُعرج المفسرون على بيان المناسبة لذكر حل المحصنات من المؤمنات في أثناء إباحة طعام أهل الكتاب، وإباحة تزوج نسائهن، وعندي: أنه إيماء إلى أنهن أولى بالمؤمنين من محصنات أهل الكتاب"(١).

وإذا بحثنا عن وجوه الحكمة مِن حِلِّ نساءِ أهلِ الكتاب، فسنجدها ظاهرة فيما يلي:

١. أن الإسلام الذي هو ملة الأمة المحمدية ناسخ لكل الأديان، ويجب أن يكون المسلم في موطن العلو والرفعة والقيادة، والزوج هنا له القوامة والرعاية على الزوجة، وحتى تتعرف هذه الزوجة الكتابية من طريق زوجها المسلم على محاسن الدين الإسلامي وجمال تعاليمه، فيكون ذلك سببًا في إسلامها عن طواعية واختيار، وخصوصًا إذا كان ذلك

(١) التحرير والتنوير (١٢٣/٦).

لسبب وداعٍ قوي يدعو إلى تبادل المصالح التي لها ثمرات تعود على الإسلام والمسلمين.

فإذا عاشت المرأة الكتابية مع زوج مسلم وفي مجتمع مسلم متمسك بالشريعة، فلا ريب أنها سوف تتأثر بأخلاق الإسلام، مما يسهل لها السبيل للدخول في دين الإسلام.

٢. أن المرأة الكتابية لها دين وكتاب منزل، وبين دين الملة المحمدية ودين أهل الكتاب وجوه اتفاق بين الملتين في مسائل الاعتقاد من الإيمان بالله، وبرسالاته، وبالدار الآخرة، والجزاء والعقاب، والتمكين في الأرض، وتزكية النفس بالفضائل، والزهد في الدنيا، وقيم الأخلاق الأخرى، والإسلام يعترف بأصل دين المرأة الكتابية، ويقر بأصوله في الجملة مما ورد في كتبهم الأولى، التي لم يمسها التحريف أو التغيير، لكن دين الإسلام جاء متممًا ومكملًا لها، بل وزائدًا لما فيها لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة:٤٨][١]، فلعل في زواجها بالمسلم سببًا لإسلامها وإنقاذها من الكفر.

قال الكاساني الحنفي: "ومنها أن لا تكون المرأة مشركة إذا كان الرجل مسلمًا، فلا يجوز للمسلم أن ينكح المشركة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة:٢٢١]، ويجوز أن ينكح الكتابية لقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:٥]، والفرق أن الأصل أن لا يجوز للمسلم أن ينكح الكافرة؛ لأن ازدواج الكافرة والمخالطة معها مع قيام العداوة الدينية لا يحصل السكن والمودة، الذي هو قوام مقاصد النكاح، إلا أنه جوز نكاح الكتابية لرجاء إسلامها؛ لأنها آمنت بِكُتبِ الأنبياء والرسل في الجملة، وإنما نقضت الجملة بالتفصيل بناء

(١) انظر: زيادة بيان في تفسير المنار (٢/٣٥٢)، و (٦/١٩٢) لمحمد رشيد رضا.

على أنها أُخبرت عن الأمر على خلاف حقيقته، فالظاهر أنها متى نبهت على حقيقة الأمر تنبهت، وتأتي بالإيمان على التفصيل على حسب ما كانت أتت به على الجملة، هذا هو الظاهر من حال التي بُني أمرها على الدليل دون الهوى والطبع، والزوج يدعوها إلى الإسلام، ويُنبهها على حقيقة الأمر، فكان في نِكاح المسلم إياها رجاء إسلامها، فجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة، بخلاف المشركة فإنها في اختيارها الشرك ما ثبت أمرها على الحجة، بل على التقليد بوجود الإباء من غير أن ينتهي ذلك الخبر، ممن يجب قبول قوله واتباعه، وهو الرسول، فالظاهر أنها لا تنظر في الحجة، ولا تلتفت إليها عند الدعوة، فيبقى ازدواج الكافر مع قيام العداوة الدينية المانعة عن السكن، والازدواج والمودة خاليًا عن العاقبة الحميدة فلم يجز نكاحها"[1].

٣. أن جانب الضرر في نكاح الكتابيات على عقيدة المسلم بعيد ومأمون، لا كما يزعمه بعض المعترضين؛ لأن نكاح الكتابية ليس على إطلاقه، وإنما وفق القيد الذي ذكره الله في سورة المائدة، وهو: الإحصان، وتحقق العفاف، والبعد عن الفجور والسفاح واتخاذ الأخدان، فالإنسان إذا تزوج من كتابية فإنه لا يحل له التشبه بهم، ولا أن يبدأهم بالسلام، ولا أن يسكن معهم، ولا أن يتخذهم بطانة له، بل هو في بعد عن ذلك، وزوجته الكتابية تبتعد عن ملة الكفر أو إظهار الكفر في بيت زوجها، كما أن الإسلام يفرض عليه إسلام أولاده منها ونسبتهم إلى أبيهم المسلم؛ فيكون هذا وسيلة إلى قربها من الإسلام ودخولها فيه، وهذا من الحكم العظيمة التي قصدها الشارع الحكيم من نكاح نساء أهل الكتاب.

(١) بدائع الصنائع (٢/٢٧٠).

المبحث الخامس
شرط نكاح المرأة الكتابية

على القول بجواز نكاح المرأة الكتابية للمسلم، فإن الله سبحانه وتعالى قد وضع لذلك شروطًا وضوابط، إذا توافرت يحل زواجها، وأكثر هذه الشروط يجب توافرها كذلك في نكاح المرأة المسلمة، ونكاح المرأة الكتابية يجب أن تتوافر فيه الشروط التالية:

١. شرط الإحصان: لأن الله سبحانه وتعالى ذكر هذا في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، أي وكذلك الحرائر العفيفات من أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى يحل نكاحهن إذا كنَّ محصنات.

وأصل الإحصان المنع، ومنه الحصن لأنه يُمتنع به، والمرأة تكون محصنةً بالإسلام، ومحصنة بالعفاف والحرية، ومحصنة بالتزويج[(١)].

قال ابن عطية: والإحصان في كلام العرب وفي تعريف الشرع مأخوذ من المنعة، ومنه الحصن، وهو مترتب بأربعة أشياء: الإسلام، والعفة، والنكاح، والحرية، فيمتنع في هذا الموضع أن يكون الإسلام؛ لأنه قد نص أنهن من أهل الكتاب.

ويمتنع أن يكون النكاح لأن ذات الزوج لا تحل، ولم يبق إلا الحرية والعفة، فاللفظة تحتملهما[(٢)]، وقد تقدم الخلاف في معنى المحصنة تفسيرًا.

(١) عمدة الحفاظ (٤٨٦/١) مادة "حصن"، ولسان العرب (٩٠٩/٢) مادة "حصن".
(٢) المحرر الوجيز (٣٥٩/٤).

فشرط نكاح الكتابية العفة والحرية كما هو في المسلمة، وهذا من سماحة الإسلام وعدالته في معاملة أهل الكتاب، غير أن الطبري اختار الحرائر من المؤمنين وأهل الكتاب فقط، سواء أتين بفاحشة أو لم يأتين بفاحشة، إذا أمنَ الناكح على ولده الكفر[1]، وجمهور أهل العلم على أن المراد بـ "المحصنات": العفائف عن الزنى[2].

قال ابن كثير: "فكما شرط الإحصان في النساء، وهي العفة عن الزنا، كذلك شرطها في الرجال، وهو أن يكون الرجل أيضًا محصنًا عفيفًا، ولهذا قال: ﴿غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ وهم: الزناة الذين لا يرتدعون عن معصية، ولا يردون أنفسهم عمن جاءهم، ﴿وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾ أي: ذوي العشيقات الذين لا يفعلون إلا معهن"[3].

٢. إعطاؤها الصداق: الصداق حق للمرأة المنكوحة، لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء:٤]، وهذا يعم المرأة المسلمة والكتابية، وعندما ذكر الله سبحانه وتعالى نكاح المحصنة من المؤمنات، والمحصنة من أهل الكتاب، قال بعدها: ﴿إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [المائدة:٥][4].

قال الطبري: "يعني إذا أعطيتم من نكحتم من محصناتكم ومحصناتهم أجورهن، وهي مهورهن"[5].

قال الشيخ ابن عثيمين: "اشترط الله سبحانه وتعالى لحل المحصنات من المؤمنين ومن الذين أوتوا الكتاب إيتاء الأجور، وهي المهور التي تبذل عوضًا عن الاستمتاع بالمرأة، ولهذا سماه الله سبحانه وتعالى أجرًا؛ لأن الأجر ما يؤخذ في مقابلة عوض" [6].

(١) تفسير الطبري (١٤٦/٨).
(٢) محاسن التأويل للقاسمي (٨٦/٦).
(٣) تفسير ابن كثير (٤٣/٣).
(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١١١٥/٣).
(٥) تفسير الطبري (١٣٩/٨).
(٦) تفسير القرآن الكريم سورة المائدة (٦٨/١).

قال ابن عطية: "والأجور في هذه الآية: المهور، وانتزع أهل العلم من لفظة ﴿ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ أنه لا ينبغي أن يدخل زوج بزوجته إلا بعد أن يبذل لها من المهر ما يستحلها به"(١).

وفي الآية: قيد الحل بشرط إيتاء المهر، وهذا فيه دلالة على تأكيد الوجوب والحث على المبادرة بإعطاء الزوجة حقها، حتى لا يبقى في ذمة الزوج شيء لها؛ لأن انشغال الذمة بحق الآدمي أشد من شغلها بحق الله سبحانه وتعالى؛ لأن حقوق الآدميين مبنية على المشاحة، وحقوق الله سبحانه وتعالى مبنية على المسامحة"(٢).

وإذا اشترط أن يتزوجها بلا مهر فالنكاح باطل؛ لأن دلالة الآية أنه لا يصح العقد(٣).

٣. أن تكون حرة: فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية على القول الصحيح من أقوال أهل العلم؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد أحل نكاح الإماء المؤمنات للحر بشرطين، هما: عدم الطَّول، وخوف العنت، وهذا الصفة شرطها الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء:٢٥]، فتخصيص المؤمنات هنا أخرج الكتابية.

قال القرطبي: "قوله تعالى: ﴿الْمُؤْمِنَاتِ﴾ بيَّن بهذا أنه لا يجوز التزوج بالأمة الكتابية فهذه الصفة مشترطة عند مالك وأصحابه، والشافعي وأصحابه، والثوري، والأوزاعي، والحسن البصري، والزهري، ومكحول، ومجاهد، وكذلك أحمد، وأصحابه، وقالت طائفة من أهل العلم منهم أصحاب الرأي: نكاح الأمة الكتابية جائز"(٤).

---

(١) المحرر الوجيز (٤/٣٦٠).
(٢) أشار إلى هذا المعنى القاسمي في محاسن التأويل (٦/٩١).
(٣) انظر: زيادة بيان في هذا تفسير القرآن الكريم سورة المائدة للشيخ ابن عثيمين (١/٧٨).
(٤) وذهب إلى هذا القول ابن حزم في المحلى (٩/٤٤٥) وانتصر له.

قال أبو عمر -ابن عبدالبر- ولا أعلم لهم سلفًا في قولهم، إلا أبا ميسرة عمرو بن شرحبيل، فإنه قال: إماء أهل الكتاب بمنزلة الحرائر منهن[1].

وذكر الطبري في التفسير الخلاف في هذه المسألة، ثم قال: "وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: هو دلالة على تحريم نكاح إماء أهل الكتاب، فإنهن لا يحللن إلا بملك اليمين، وذلك أن الله جل ثناؤه أحل نكاح الإماء بشروط، فما لم تجتمع الشروط التي سماهن فيهن، فغير جائز لمسلم نكاحهن"[2].

وقال البغوي: "وفي الآية دليل على أنه لا يجوز للمسلم نكاح الأمة الكتابية؛ لأنه قال: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ جوز نكاح الأمة بشرط أن تكون مؤمنة، وقال في موضع آخر: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة:٥]، أي الحرائر، جوز نكاح الكتابية بشرط أن تكون حرة".

وجوز أصحاب الرأي للمسلم نكاح الأمة الكتابية، وبالاتفاق يجوز وطؤها بملك اليمين[3].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وطء الإماء الكتابيات بملك اليمين أقوى من وطئهن بملك النكاح عند عوام أهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم، ولم يذكر عن أحد من السلف تحريم ذلك"[4].

وقال: "قد تنازع العلماء في جواز تزويج الأمة الكتابية: جوزه

(١) الاستذكار لابن عبدالبر (٥/٤٩٣)، وذكره ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٧/٤٣٦)، والقرطبي في التفسير (٦/٢٣٢).
(٢) تفسير الطبري (٦/٦٠٠).
(٣) تفسير البغوي (١/٤١٦)، وانظر: المغني لابن قدامة (٩/٥٥٤).
(٤) فتاوى ابن تيمية (٣٢/١٨١).

أبو حنيفة وأصحابه، وحرمه مالك والشافعي والليث والأوزاعي، وعن أحمد روايتان: أشهرها كالثاني؛ فإن الله سبحانه وتعالى إنما أباح نكاح المحصنات بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، فأباح المحصنات منهم، وقال في آية الإماء: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [النساء:٢٥]؛ فإنما أباح النساء المؤمنات"[(١)].

---

(١) فتاوى ابن تيمية (١٨٢/٣٢)، وانظر: زيادة بيان في السنن الكبرى للبيهقي (١٧٧/٧) فقد أخرج بسنده أقوالًا عن السلف في منع نكاح إماء أهل الكتاب.

المبحث السادس
تحريم نكاح المسلمة بالمشرك

اتفق أهل العلم على أنه لا يجوز للمرأة المسلمة أن تتزوج غير المسلم، سواء كان مشركًا أم كتابيًّا، وجاءت الآثار الصحاح بأن المسلمين كانوا يفرقون بين النصراني وزوجته إذا أسلمت، ففي صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه"[(١)].

وقال ابن حجر: وأخرج الطحاوي من طريق أيوب عن عكرمة عن ابن عباس في اليهودية والنصرانية تكون تحت اليهودي أو النصراني فتسلم، فقال: "يُفَرق بينهما، الإسلام يعلو، ولا يعلى عليه"[(٢)].

وهذه الآثار عن الصحابة والتابعين تنص على أنه لا يجوز بقاء الزوجة إذا أسلمت مع زوجها الكافر بعد إسلامها، وهذا مروي عن ابن عباس والحسن وعمر بن عبدالعزيز وعطاء وطاوس ومجاهد، وأخرج ذلك عنهم بسنده ابن أبي شيبة في المصنف[(٣)].

وفرق عمر بن الخطاب بين امرأة ورجل من بني ثعلب بعد أن أسلمت امرأته[(٤)].

وأخرج البيهقي في السنن الكبرى بسنده، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "إن

(١) صحيح البخاري مع الفتح (٤٢٠/٩).
(٢) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الأثار (٢٥٧/٣)، فتح الباري (٤٢١/٩).
(٣) مصنف بن أبي شيبة (٩٠/٥).
(٤) أخرج ذلك عنه ابن أبي شيبة في المصنف (٩٠/٥).

الله ﷻ بعث محمدًا ﷺ بالحق ليظهره على الدين كله فديننا خير الأديان، وملتنا فوق الملل ورجالنا فوق نسائهم، ولا يكون رجالهم فوق نسائنا"(١).

وهذا عملًا بقول الله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة:١٠].

وقال ابن قدامة: "وإن كانت المرأة هي المسلمة، فلا يجوز إبقاؤها في نكاح مشرك"(٢).

وقال أبو القاسم بن جُزي في قوله تعالى: "﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾: هذا تعليل للمنع مِن رد المرأة إلى الكفار، وفيه دليل على ارتفاع النكاح بين المشركين والمسلمات"(٣).

وقال ابن كثير: "هذه الآية هي التي حرمت المسلمات على المشركين، وقد كان جائزًا في ابتداء الإسلام أن يتزوج المشرك المؤمنة"(٤).

وقال الشوكاني معلقًا على آية الممتحنة: "وفيه دليل على أن المؤمنة لا تحل لكافر، وأن إسلامَ المرأة يوجب فِرقتها من زوجها لا مجرد هجرتها"(٥).

فالكافر لا تحل له المرأة المسلمة، وكذلك المرأة المشركة الوثنية لا تحل للمسلم، وفي آية الممتحنة: "الذي أوجب فرقة المسلمة من زوجها هو إسلامها لا هجرتها... فبين أن العلة عدم الحل بالإسلام"(٦).

ونقل ابن عبدالبر إجماع العلماء على أن المرأة المسلمة لا يحل أن تكون زوجة لكافر، قال الله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء:١٤١]، ورَوَى سعيد بن جبير وعكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما: "لا يعلو مسلمة مشرك، فإن الإسلام يظهر ولا يظهر عليه"(٧).

(١) السنن الكبرى للبيهقي (١٧٢/٧).
(٢) المغني (٦/٩).
(٣) التسهيل لعلوم التنزيل (ص: ٧٠٥).
(٤) تفسير القرآن العظيم (٢٥٠٠/٨).
(٥) فتح القدير (٢١٥/٥).
(٦) أحكام القرآن لابن العربي (١٧٨٧/٤).
(٧) التمهيد (١١٥/١١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "أباح الله للمسلمين أن يتزوجوا أهل الكتاب؛ ولا يتزوج أهل الكتاب نساءهم؛ لأن النكاح نوع رق"، كما قال عمر رضي الله عنه: "النكاح رق[1]؛ فلينظر أحدكم عمَّن يرق كريمته".

وقال زيد بن ثابت: "الزوج سيد في كتاب الله[2]؛ وقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ﴾ [يوسف:٢٥]، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «اتقوا الله في النساء، فإنهن عوان عندكم»[3]، فجوز للمسلم أن يسترق هذه الكافرة، ولم يجوز للكافر أن يسترق هذه المسلمة؛ لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، كما جَوز للمسلم أن يملك الكافر، ولم يُجوز للكافر أن يملك المسلم[4].

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (١٩١/١)، وانظر: المحقق من التفسير (٢١٠/١ المقدمة)، وفيه عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، وذكره العراقي في المغني عن حمل الأسفار (٤٧/٢) عن عائشة وأسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهم، وقال البيهقي: "ورُوي ذلك مرفوعًا، والموقوف أصح"، وأخرجه ابن أبي الدنيا بسند جيد في العيال (٢٦٦/١) وصححه المحقق، وكذا أخرجه البيهقي في السنن (٨٢/٧).

(٢) أخرجه ابن جرير الطبري في التفسير (١٠٢/١٣).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه برقم (١١٦٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٩١٦٩)، وابن ماجه (١٨٥١)، وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح"، والعواني: جمع عانية، وهي الأسيرة.

(٤) فتاوى ابن تيمية (١٨٤/٣٢).

الخاتمة

حمدًا لله وشكرًا على أن وفقني لكتابة هذا البحث وإتمامه في بيان نكاح الكتابية في القرآن الكريم، وبعد كتابته وترتيبه أخلص إلى النتائج الآتية:

١. أن الله سبحانه وتعالى قد فرق تفريقًا جليًّا واضحًا في بيان شرك أهل الكتاب وشرك عبدة الأوثان، فشرك أهل الكتاب الواقع منهم هو أمر طارئ، وليس من أصل دينهم، أما شرك عبدة الأوثان فهو شرك أصلي في اعتقادهم.

٢. أن نكاح المرأة الكتابية ليس على إطلاقه، بل له شروط وضوابط جاءت بها الأدلة، وبينها أهل العلم.

٣. أن نكاح المرأة المؤمنة مقدم على نكاح المرأة الكتابية، فإذا تيسر للمسلم الزواج بالمرأة المسلمة فلا يصح له العدول عنها إلى الكتابية؛ لأن الله قدم نكاح المؤمنة في الذكر قبل الكتابية.

٤. على العالم أن يتأمل في أسرار التشريع الإسلامي، ولا يخالف حكمًا دل الدليلُ على إباحته؛ لأن الإسلام حين أباح نكاح الكتابية فإنه يرمي إلى حِكم عظيمة، وأسرار بليغة.

والله تعالى أعلم،،،

فهرس المصادر والمراجع

١. أحكام القرآن، لأبي بكر: محمد بن عبدالله بن العربي، تحقيق: علي محمد البجاوي. نشر: دار الفكر، بيروت.

٢. أحكام أهل الملل والردة من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، لأبي بكر: أحمد بن محمد بن هارون، الملقب بالخلال، تحقيق: سيد كسروي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٤هـ.

٣. أخلاق النبي ﷺ وآدابه، لأبي محمد بن عبدالله محمد المعروف بأبي الشيخ، تحقيق: حامد أحمد البيوني، نشر: دار الحديث، القاهرة، سنة الطبع: ١٤٢٨هـ.

٤. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، للقاضي أبي السعود: محمد بن محمد العمادي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: محمد زهير الشاويش، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٥هـ.

٦. الاستذكار، لأبي عمر: يوسف بن عبدالبر، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: سنة ١٤٢١هـ.

٧. الاستغاثة المعروف بالرد على البكري، لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد ابن عبدالحليم، تحقيق: محمد بن علي الفجال، نشر: مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٧هـ.

٨. الإشراف على مذاهب العلماء، لأبي بكر: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: صغير أحمد، نشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، طبعة سنة: ١٤٢٥هـ.

٩. الأم، لأبي عبدالله: محمد بن إدريس الشافعي، علق عليه: محمود

مطرجي، نشر: مكتبة دار الباز، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣هـ.
١٠. إملاء ما مَن به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، لأبي البقاء عبدالله بن الحسين العكبرى، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: سنة ١٣٩٩هـ.
١١. البحر المحيط، لأبي حيان: محمد بن يوسف الأندلسي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ.
١٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية: سنة ١٤٠٢هـ.
١٣. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد، تحقيق: محمد العرايشي، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: سنة ١٤٠٤هـ.
١٤. التحرير والتنوير، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، نشر: الدار التونسية، سنة ١٩٨٤م.
١٥. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، لجمال الدين أبي محمد عبدالله بن يوسف الزيلعي، تحقيق: عبدالله السعد، الناشر: دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٤هـ.
١٦. التسهيل لعلوم التنزيل، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، نشر: الدار العربية للكتاب.
١٧. تفسير القاسمي المسمى: محاسن التأويل، تأليف: محمد جمال الدين القاسمي، أشرف على طبعه: محمد فؤاد عبدالباقي، نشر: دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية: سنة ١٣٩٨هـ.
١٨. تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار، للشيخ/ محمد رشيد رضا، نشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

١٩. تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم: عبدالرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب. نشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، بمكة المكرمة.

٢٠. تفسير القرآن الكريم سورة المائدة وسورة البقرة، للشيخ/ محمد ابن صالح العثيمين، نشر: مؤسسة الشيخ/ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى: سنة ١٤٣٢هـ.

٢١. تفسير القرآن الكريم، لابن كثير: إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، نشر: دار المعرفة، بيروت، طبعة: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٩هـ.

٢٢. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للحافظ أبي عمر: يوسف ابن عبدالله بن عبدالبر الأندلسي، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، نشر: دار الفاروق الحديثة. القاهرة، الطبعة الأولى: سنة ١٤٢٠هـ.

٢٣. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ/ عبدالرحمن ابن ناصر السعدي، ضبطه: محمد زهري النجار، نشر: مكتبة الهدى الخبر، ومكتبة الخلفاء، الرياض، الطبعة الأولى: سنة ١٤٠٨هـ.

٢٤. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر: محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، وأحمد محمد شاكر. الناشر: دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ، وطبعة الحلبي، الطبعة الثانية: سنة ١٣٧٣هـ، وطبعه د. عبدالله التركي، دار هجر.

٢٥. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، نشر: دار إحياء التراث، بيروت، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

٢٦. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين: عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي. نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: سنة ١٤١١هـ.

٢٧. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأبي العباس: أحمد بن يوسف ابن محمد المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، نشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى: سنة ١٤٠٦هـ.

٢٨. زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج: جمال الدين عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة: سنة ١٤٠٧هـ.

٢٩. السراج الوهاج على متن المنهاج، تأليف: محمد الزهري الغمراوي، نشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، طبع سنة: ١٣٥٢هـ.

٣٠. السنن الكبرى للبيهقي، لأبي بكر: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، نشر: دار الفكر، بيروت.

٣١. سنن سعيد بن منصور، لأبي عثمان سعيد بن منصور بن شعبة، تحقيق: د. سعد الحميد، نشر: دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٤هـ.

٣٢. صحيح البخاري، لأبي عبدالله: محمد بن إسماعيل البخاري، مع فتح الباري رقم أحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، أخرجه وصححه: محب الدين الخطيب، نشر: دار المعرفة بيروت.

٣٣. صفوة الراسخ في علم المنسوخ والناسخ، لأبي عبدالله: محمد بن أحمد الموصلي، تحقيق: د. محمد بن صالح البراك. نشر: دار ابن الجوزي. الهفوف، الطبعة الأولى: سنة ١٤٢٠هـ.

٣٤. عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: د. محمد التونجي. نشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٤هـ.

٣٥. فتاوى نور على الدرب، لسماحة العلامة/ عبدالعزيز بن عبدالله بن

باز، جمعه: د. عبدالله الطيار، ومحمد الموسى، نشر: مدار الوطن للنشر، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٨هـ

٣٦. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأبي الفضل: أحمد بن علي بن محمد، المعروف بابن حجر، قام بإخراجه وتصحيحه: محب الدين الخطيب، رتبه ورقمه: محمد فؤاد عبدالباقي، نشر: دار المعرفة بيروت.

٣٧. الفتح السماوي بتخريج أحاديث تفسير القاضي البيضاوي، لزين الدين محمد المدعو بعبدالرؤوف المناوي، تحقيق: أحمد مجتبي، الناشر: دار العاصمة، الرياض، سنة ١٤٠٩هـ.

٣٨. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، نشر: دار الفكر، بيروت، سنة الطبع: ١٤٠٣هـ.

٣٩. الفريد في إعراب القرآن المجيد، لأبي يوسف: حسين بن أبي العز رشيد الدين الهمذاني، تحقيق: د. محمد حسين النمر، نشر: دار الثقافة الدوحة، الطبعة الأولى: سنة ١٤١١هـ.

٤٠. فضائل القرآن، لأبي عبيد: القاسم بن سلام، تحقيق: وهبي غاوجي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ.

٤١. الكافي، لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، إخراج: د. عبدالله التركي، الناشر: دار هجر، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٧هـ.

٤٢. كتاب العيال، لأبي بكر عبدالله بن محمد بن عبيد الأموي المعروف بابن أبي الدنيا، تحقيق: د. نجم عبدالرحمن خلف، الناشر: دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى: سنة ١٩٩٠م.

٤٣. لسان العرب، لابن منظور، جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم، تحقيق: نخبة من العاملين بدار المعارف. نشر: دار المعارف، القاهرة.

٤٤. المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا: يحيى بن شرف النووي، نشر: مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية.

٤٥. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى: سنة ١٣٩٨هـ.
٤٦. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد: عبدالحق بن عطية الأندلسي. طبع على نفقة الشيخ/ خليفة بن حمد آل ثاني.
٤٧. المحلى، لأبي محمد: أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة على نسخة الشيخ/ أحمد محمد شاكر، نشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٤٨. المستدرك على الصحيحين، لأبي عبدالله: محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الرابعة: سنة ٢٠٠٩م.
٤٩. مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: جماعة من العلماء، إشراف: د. عبدالله التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة: ١٤٠٥هـ.
٥٠. المصنف، لابن أبي شيبة، أبي بكر: عبدالله بن محمد بن أبي شيبة العبسي، تحقيق: عامر العمري الأعظمي، نشر: الدار السلفية في بومباي- الهند.
٥١. المصنف، لأبي بكر: عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية: سنة ١٤١٣هـ.
٥٢. معالم التنزيل في التفسير، لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، نشر: دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى: سنة ١٤٠٦هـ.
٥٣. معجم لغة الفقهاء، تأليف: د. محمد قلعه جي، د. حامد صادق، نشر: دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى: سنة ١٤٠٥هـ.
٥٤. معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي، وضع: سائر بصمة جي،

نشر: صفحات للدراسة والنشر، دمشق، الإصدار الأول: سنة ٢٠٠٩م.

٥٥. المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، لأبي الفضل زين الدين عبدالرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: أشرف عبدالمقصود، الناشر: مكتبة طبرية، الرياض، سنة ١٤١٥هـ.

٥٦. المغني، لموفق الدين أبي محمد: عبدالله بن أحمد قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبدالله التركي، د. عبدالفتاح الحلو، نشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى: سنة ١٤٠٦هـ.

٥٧. المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني. نشر: دار المعرفة، بيروت.

٥٨. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، للقاضي أبي بكر بن العربي المعافري، تحقيق: د. عبدالكريم المدعري، نشر: مكتبة الثقافة الدينية، طبعة سنة ١٤١٣هـ.

٥٩. الناسخ والمنسوخ، لأبي جعفر: أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق: د. سليمان اللاحم. نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى: سنة ١٤١٢هـ.

٦٠. نواسخ القرآن، لأبي الفرج: عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: محمد أشرف علي الملباري، نشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، الطبعة الأولى: سنة ١٤٠٤هـ.

٦١. الهداية لبلوغ النهاية، لأبي محمد: مكي بن أبي طالب القيسي، إصدار جامعة الشارقة، الطبعة الأولى: سنة ١٤٢٩هـ.

فهرس المحتويات

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

اللحـوم المسـتوردة
في ضوء المستجدات الحديثة
في وسائل الذبح

دراسة فقهية تطبيقية على لحم
الدجاج المستورد من البرازيل

إعداد:
د. فهد بن عبدالعزيز الداود
الأستاذ المشارك بقسم الفقه - كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإنَّ نعم الله علينا لا تُعدُّ ولا تُحصى، قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ﴾ [إبراهيم:٣٤]، ومن هذه النعم: إباحة الطيبات من المطعومات والمشروبات، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾ [البقرة:١٧٢]، وقد قرر الفقهاء أنَّ الأصل في جميع الأطعمة الحلّ والإباحة[١]، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ قُلۡ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة:٤]، وليس المراد بالطيب هنا الحلال، لأنهم سألوه عما يحل لهم فكيف يقول: أحل لكم الحلال؟ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فلو كان معنى الطيّب هو ما أحلّ؛ كان الكلام لا فائدة فيه، فعلم أنَّ الطيب والخبث وصف قائم بالأعيان"[٢]، ودل على هذا الأصل أيضًا قوله تعالى في وصفه نبيه ﷺ: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف:١٥٧]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالطيبات التي أباحها هي المطاعم النافعة للعقول والأخلاق، والخبائث هي الضارة للعقول والأخلاق"[٣].

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٥/٣٥، الذخيرة، ٣/٤١٠، الأم ٢/٢٦٤، الفروع ٦/٢٩٤.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/١٧٨.
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/١٨٠.

ومن الطيبات التي أباحها الله لنا: لحم الدجاج، وقد دل على جواز أكله ما جاء في الصحيحين من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه أُتي بطعام فيه لحم دجاج، وفي القوم رجل جالس، فلم يدن من طعامه، فقال: «أدن، فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكل منه»[(١)]، قال الحافظ ابن حجر: "وفيه جواز أكل الدجاج: إنسيّه ووحشيّه"[(٢)].

ويعتبر لحم الدجاج من الأطعمة المهمّة التي يقبل عليها الناس لسهولة الحصول عليه، كما أنه يتميّز بطعم شهي، وقيمة غذائية عالية، ولذلك اهتمت المؤسسات والشركات في الاستثمار في مزارع الدجاج ولحومها، وقد بلغ عدد مزارع إنتاج الدجاج اللاحم في السعودية أكثر من ٥٠٠ مشروعًا[(٣)]، ومع ذلك فإنَّ هذه المشاريع لا تغطي إلا ٤٠٪ من الاحتياج المحلي من الدجاج، ويتم استيراد ٦٠٪ من خارج المملكة، وتعتبر جمهورية البرازيل من أهم الدول المصدرة للحوم الحلال، حيث تستورد المملكة آلاف الأطنان من لحوم الدجاج سنويًا، و٧٠٪ من هذه اللحوم المستوردة تأتي من البرازيل[(٤)].

وهنا قد يتساءل كثير من الناس عن حكم أكل هذه اللحوم المستوردة، ومدى انطباق الضوابط الشرعية على تذكية اللحوم المستوردة، خاصة مع توفر التقنيات الحديثة في عمليات الذبح، ولذلك رغبت في كتابة بحث بعنوان: (اللحوم المستوردة في ضوء المستجدات الحديثة في وسائل الذبح: دراسة فقهية تطبيقية على لحم الدجاج المستورد من البرازيل).

وحرصًا على الوقوف على أحدث الوسائل الحديثة لعمليات الذبح

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: باب لحم الدجاج ٧/ ٤٩ رقم ٥٥١٨، ورواه مسلم في صحيحه: باب ندب من حلف يمينًا فرأى غيرها خيرًا منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه ٣/ ١٢٧٠ رقم ١٦٤٩.

(٢) ينظر: فتح الباري ٩/ ٦٤٨.

(٣) ينظر: صحيفة الاقتصادية http://www.aleqt.com/2016/06/06/article_1060302.html

(٤) ينظر: موقع أرقام http://www.argaam.com/ar/article/articledetail/id/٤٤٥٢٨٧ وموقع غرفة التجارة والصناعة البرازيلية http://www.ccimb.org/ar/Reports//39.article.htm

للحوم الدجاج الحلال المصدّرة من البرازيل فقد قام الباحث بزيارة لعدد من المزارع والمراكز المهتمة بعمليات الذبح الحلال في البرازيل، كما قام الباحث بزيارة لمركز الدعوة الإسلامية لأمريكا اللاتينية(١)، والذي يتولى عبر جهاز الذبح الحلال (سيديال)(٢) توفير العمالة المسلمة التي تتولى عمليات ذبح الدجاج، كما يقوم بالتفتيش والإشراف على المنتجات الحلال.

أهمية الموضوع:

جاءت أهمية بحث هذا الموضوع من عدة نقاط، منها ما يلي:

١. أنَّ موضوع الأغذية الحلال من أهم الموضوعات التي تخص المسلم، ولذلك أولى العلماء هذه القضية اهتمامًا كبيرًا.

٢. نظرًا لازدياد حجم اللحوم المستوردة من الخارج؛ جاءت أهمية بيان الوسائل المستجدة لذبح الحيوانات المستوردة وبيان الحكم الشرعي فيها.

هدف الموضوع :

يهدف الموضوع إلى بيان الوسائل المستخدمة في تذكية الدجاج المستورد من البرازيل مع بيان الحكم الشرعي لهذه الوسائل.

الدراسات السابقة:

من أهم الدراسات التي تحدثت عن بعض جوانب الموضوع ما يلي:

١. كتاب: الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح: للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، وأصل هذا الكتاب كان رسالة لنيل درجة الدكتوراه من كلية

---

(١) موقع المركز على الإنترنت: http://www.cdialbr.com.br/

(٢) جهاز الذبح الحلال (سيديال) هي إحدى الإدارات التابعة لمركز الدعوة في أمريكا اللاتينية. ينظر موقع الجهاز: http://www.cdialhalal.com.br/

الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٣٩٩هـ، بإشراف: فضيلة الشيخ عبدالرزاق عفيفي رحمه الله، وقد تحدث الشيخ عن مسألة حكم اللحوم المستوردة في المسألة الثامنة من المبحث الأول من الباب الثالث، وكانت المسألة بعنوان "بيان حكم اللحوم المستوردة من الكفار على اختلاف مللهم مع الاستدلال والترجيح"، وقد فصل القول في المسألة، وأشار إلى بعض المكاتبات والزيارات التي قام بها بعض المختصين، ويلاحظ أن هذه الزيارات والمكاتبات التي بنى عليها الشيخ رأيه في المسألة كانت قديمة، ومن ذلك: المخاطبات التي أجراها أحد علماء الأزهر وهو سيد عبدالله علي حسين وضمنها كتابه (اللحوم - أبحاث مختلفة في الذبائح والصيد واللحوم المحفوظة)، وبعض هذه المخاطبات التي أجراها كانت عام ١٣٦٦هـ، ولاشك أنّ وسائل الذبح للحوم المستوردة قد تغيرت مما يستدعي إعادة النظر في المسألة.

٢. الأبحاث المقدمة لمجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة بالسعودية، حيث بحث المجمع موضوع الذبائح، وتناول المسائل المتعلقة بآلة الذبح، وخرج بالقرار رقم: ٩٥ (٣/١٠)، ويلاحظ أن القرار وضع بعض الضوابط لعملية الصعق الكهربائي (التدويخ)، وبعض هذه الضوابط هي محل دراسة وبحث.

منهج البحث:

سيكون منهجي في هذا البحث على النحو الآتي:

١. أقتصر على المذاهب الفقهية المعتبرة.

٢. أنقل الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.

٣. أذكر أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها.

٤. أذكر القول الراجح، مع بيان سببه، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

٥. أعتمد على أمَّهَات المصادر والمراجع الأصلية في التحرير والتوثيق والتخريج والجمع.

٦. أرقم الآيات وأبيِّن سورها.

٧. أخرَّج الأحاديث، وأبيِّن ما ذكره أهل الشأن في درجاتها -إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما- فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذ بتخريجها منهما.

٨. أجعل الخاتمة عبارة عن ملخص للبحث يعطي فكرة واضحة عما تضمنه البحث، مع إبراز أهم النتائج.

٩. أتبع البحث بالفهارس الفنية المتعارف عليها.

خطة البحث:

ستكون خطة البحث من مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث، وخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات:

المقدمة: وأذكر فيها :

أهمية الموضوع.

أسباب اختيار الموضوع.

هدف الموضوع.

الدراسات السابقة.

المنهج الذي سأسير عليه في البحث.

المبحث الأول: تعريف الذكاة، وبيان حكمها.

المبحث الثاني: شروط الذكاة.

المبحث الثالث: الضوابط الشرعية في حل ذبائح أهل الكتاب.

المبحث الرابع: وسائل الذبح الحديثة للدجاج المستورد من البرازيل، وأثرها في حكم الذبيحة.

المبحث الخامس: الحكم الشرعي في لحوم الدجاج المستوردة من البرازيل.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفهرس.

المبحث الأول
تعريف الذكاة، وبيان حكمها

الذكاة لغة التمام، ومن ذلك الذكاء في السن والفهم، وهو التمام، وسمي الطريق المشروع للذبح ذكاة؛ لأنَّه يُتم الشروط التي يباح بها أكل الحيوان(١)، ويطلق الذبح ويراد به الذكاة، فكل ذبح ذكاة(٢).

وتطلق الذكاة ويراد بها التطييب، فيقال يبست من رطوبة النجاسة فذاك تطهيرها، كما أنَّ الذكاة تحل الذبيحة وتطيبها(٣).

والمراد بالذكاة اصطلاحًا هو ما يُتوصل به إلى حِلِّ الحيوان(٤)، سواء كان قطعًا في الحلق أم في اللبّة(٥) من حيوان مقدور عليه، أو إزهاق لروح الحيوان غير المقدور عليه بإصابته في أي موضع كان من جسده بمحدد أو بجارحة معلَّمة(٦).

وهذا التعريف جمع بين الذكاة الاختيارية والذكاة الاضطرارية.

وحكم الذكاة واجبة بالإجماع، فلا يحل الحيوان المأكول اللحم -غير السمك والجراد- إلا بالذكاة أو ما في معناها؛ لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة:٣].

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢/١٦٤ لسان العرب ١٤/٢٨٨، مادة (ذكا) فيهما.
(٢) ينظر: مقاييس اللغة ٢/٣٦٩، لسان العرب ٢/٤٣٦، مادة (ذبح) فيهما.
(٣) ينظر: الفائق في غريب الحديث ٢/١٣.
(٤) ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي ٣/٢.
(٥) اللَّبَّةُ هي الثغرة بين الترقوتين أسفل العنق، وهو موضع النحر. ينظر: لسان العرب ١/٧٣٣.
(٦) ينظر: المبسوط ١١/٢٣٦.

قال النووي: "وقد أجمعت الأمة على تحريم الميتة غير السمك والجراد، وأجمعوا على إباحة السمك والجراد، وأجمعوا أنَّه لا يحل من الحيوان غير السمك والجراد إلا بذكاة أو ما في معنى الذكاة"(١).

والحكمة فيها هو تطييب الحيوان المذكَّى، فالحيوان إذا أُسيل دمه فقد طيب؛ لأنَّه يسارع إليه التجفيف، قال ابن القيم: "فإنَّ الميتة إنَّما حرمت لاحتقان الرطوبات والفضلات والدم الخبيث فيها، والذكاة لما كانت تزيل ذلك الدم والفضلات، كانت سبب الحل، وإلا فالموت لا يقتضي التحريم، فإنَّه حاصل بالذكاة كما يحصل بغيرها، وإذا لم يكن في الحيوان دم وفضلات تزيلها الذكاة لم يحرم بالموت، ولم يشترط لحله ذكاة كالجراد، ولهذا لا ينجس بالموت ما لا نفس له سائلة كالذباب، والنحلة، ونحوهما، والسمك، من هذا الضرب، فإنه لو كان له دم وفضلات تحتقن بموته لم يحل لموته بغير ذكاة"(٢).

---

(١) المجموع ٩/٨٢.

(٢) زاد المعاد ٣/٣٤٧.

المبحث الثاني
شروط الذكاة

الشروط التي ذكرها الفقهاء للذكاة الشرعية ترجع إلى ثلاثة عناصر، الأول: أهلية الذابح، والثاني: ذكر اسم الله عند الذبح، والثالث: طريق إزهاق الروح (١)، وبيان ذلك كالتالي:

أولًا: أهلية الذابح.

يشترط في الذابح أن يكون مسلمًا أو كتابيًّا، وأن يكون عاقلًا مميزًا، وهذا محل اتفاق بين العلماء، قال ابن قدامة: "وجملة ذلك أنَّ كل من أمكنه الذبح من المسلمين وأهل الكتاب، إذا ذبح، حلَّ أكل ذبيحته، رجلًا كان أو امرأة، بالغًا أو صبيًّا، حرًّا كان أو عبدًا، لا نعلم في هذا خلافًا، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم، على إباحة ذبيحة المرأة والصبي"(٢).

والمراد بالكتابي الذي تحل ذبيحته هو من انتسب لليهودية أو النصرانية(٣)، ولا عبرة بأصل الكتابي أو نسبه، بل العبرة بدينه وعقيدته، قال ابن القيم: "وأخذُ الجزية من أهل الكتاب وحل ذبائحهم ومناكحتهم مرتّب على أديانهم لا على أنسابهم، فلا يكشف عن آبائهم هل دخلوا في الدين قبل المبعث أو بعده، ولا قبل النسخ والتبديل ولا بعده، فإنَّ الله سبحانه وتعالى أقرَّهم بالجزية

(١) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص٣٧٣.
(٢) المغني ٩/٤٠٢.
(٣) ينظر: تهذيب اللغة ٩/٣٣٨، أحكام القرآن للجصاص ٣/٤٠.

ولم يشرط ذلك، وأباح لنا ذبائحهم وأطعمتهم ولم يشرط ذلك في حلها، مع العلم بأنّ كثيرًا منهم دخل في دينهم بعد تبديله ونسخه"[(١)].

ويدخل في مسمى الكتابي كل منتسب لليهودية والنصرانية من العرب وغيرهم[(٢)]، فالمقصود بالكتابي في باب الذبائح: اليهودي والنصراني، ذميًّا كان كل منهما أو حربيًّا، ذكرًا أو أنثى، حرًّا أو رقيقًا، لا المجوسي[(٣)].

ثانيًا: ذكر اسم الله عند الذبح.

اتفق العلماء على مشروعية ذكر الله عند الذبح، لقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَٰتِهِۦ مُؤۡمِنِينَ ﴿١١٨﴾ وَمَا لَكُمۡ أَلَّا تَأۡكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام:١١٨-١١٩].

ففي هاتين الآيتين أمرٌ من الله سبحانه وتعالى لعباده المؤمنين أن يأكلوا من الذبائح ما ذكر عليه اسمه، ومفهومه أن لا يباح الأكل مما لم يذكر اسم الله عليه.

كما تفيد الآيتان مشروعية التسمية على الذبيحة واستحبابها في سائر الذبائح، وهو أمرٌ مجمع عليه، ولكن وقع الخلاف في وجوبها[(٤)].

وقد اختلف الفقهاء في حكم التسمية على الذبيحة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وجوب التسمية على الذبيحة مطلقًا فلا تحل بدونها، وهو رواية عن الإمام أحمد[(٥)]، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[(٦)].

(١) أحكام أهل الذمة ١/١٨٨.

(٢) قال ابن رشد في بداية المجتهد ٢/٢١٣: "وأما المسألة الثانية: وهي ذبائح نصارى بني تغلب والمرتدين: فإنَّ الجمهور على أنَّ ذبائح النصارى من العرب حكمها حكم ذبائح أهل الكتاب، وهو قول ابن عباس. ومنهم من لم يجز ذبائحهم، وهو أحد قولي الشافعي، وهو مروي عن علي رضي الله عنه. وسبب الخلاف: هل يتناول العرب المتنصرين اسم الذين أوتوا الكتاب، كما يتناول ذلك الأمم المختصة بالكتاب، وهم بنو إسرائيل والروم...". وقال ابن تيمية في الفتاوى ٣٥/٢٢٠: "وعامة المسلمين من الصحابة وغيرهم لم يحرموا ذبائحهم، ولا يعرف ذلك إلا عن علي وحده".

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٥/٤٥، الأم ٤/١٨٢، أحكام أهل الذمة ١/١٨٨.

(٤) ينظر: نيل الأوطار ٥/١٤٣.

(٥) ينظر: المغني ٩/٣٨٨.

(٦) ينظر: مجموع الفتاوي ٣٥/٢٣٩.

القول الثاني: أنَّ التسمية على الذبيحة واجبة في حالة الذكر دون حالة النسيان، فيباح من الذبائح ما تركت عليه التسمية سهوًا لا عمدًا، وهذا قول الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والمشهور في مذهب الحنابلة(٣).

القول الثالث: أنَّ التسمية على الذبيحة سنَّة مطلقًا وليست شرطًا، وهو مذهب الشافعية(٤)، ورواية عن الإمام أحمد(٥).

أدلة الأقوال ومناقشتها:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام:١٢١]، فهذه الآية تدل على النهي عن الأكل مما لم يذكر اسم الله عليه وتسميته فسقًا، قال شيخ الإسلام: "فإنَّ الكتاب والسنة قد علَّق الحل بذكر اسم الله في غير موضع"(٦).

ويناقش هذا الاستدلال بأنَّه يمكن حمل الآية على ما يلي:

- أنّ الآية محمولة على ما ذبح لغير الله، كالأصنام وغيرها، لقوله تعالى: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام:١٤٥]، والحالة التي يكون فيها فسق هي الإهلال لغير الله(٧).
- أنَّ الآية محمولة على الميتة(٨)، لأنَّ ذكاة ما لم يُسمَّ عليه لا تكون فسقًا، بدليل ما جاء في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام:١٢١] كانوا

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٤٦/٥، تبيين الحقائق ٢٨٧/٥.
(٢) ينظر: الشرح الكبير ١٠٦/٢، التاج والإكليل ٣٢٨/٤.
(٣) ينظر: المغني ٣٨٨/٩، المقنع ٥٤٠/٣
(٤) ينظر: الحاوي الكبير ١١/١٥، المجموع ٣٨٣/٨.
(٥) ينظر: المغني ٣٨٨/٩.
(٦) مجموع الفتاوى ٢٣٩/٣٥.
(٧) ينظر: المجموع ٤١٢/٨.
(٨) ينظر: الذخيرة ٤١٠/٣، الحاوي الكبير ١٢/١٩، المغني ٣٨٨/٩.

يقولون : أتأكلون ما قتلتم -أي ذكيتم- ولا تأكلون ما قتل الله؟ يعنون الميتة[1].

- أنَّ الآية محمولة على ما تركت التسمية عليه عمدًا، بدليل قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٌ﴾، والأكل مما نسيت التسمية عليه ليس بفسق[2]، قال النووي: "وقد أجمعت الأمة على أنَّ من أكل متروك التسمية ليس بفاسق"[3].

٢. حديث رافع بن خديج رضي الله عنه أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّه عَلَيْهِ فَكُل»[4].

وجه الدلالة: أنَّ الحديث علَّق الإذن بمجموع الأمرين، وهما: الإنهار والتسمية، والمعلَّق على شيئين لا يُكتفى فيه إلا باجتماعهما، وينتفي بانتفاء أحدهما، فهذا يدل على اشتراط التسمية ووجوبها[5].

٣. عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: إنَّا قوم نصيد بهذه الكلاب، فقال: «إذا أرسلت كلابك المعلمة، وذكرت اسم الله، فكل مما أمسكن عليكم»[6].

وجه الدلالة: أنَّ جواز الأكل مشروط بالتسمية، وعند عدمها لا يحل أكل الصيد، والمعلّق بالوصف ينتفي عند انتفائه عند من يقول بالمفهوم، والشرط أقوى من الوصف[7].

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٢/٧٧، تفسير البغوي ٢/١٥٦.
(٢) ينظر: المغني ٩/٣٨٨، فتح الباري ٩/٦٢٣.
(٣) ينظر: المجموع ٨/٤١٢.
(٤) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الذبائح والصيد، باب التسمية على الذبيحة، ٧/٩١، رقم (٥٤٩٨)، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم، إلا السن، والظفر، وسائر العظام، ٣/١٥٥٨، رقم (١٩٦٨).
(٥) ينظر: فتح الباري ٩/٦٢٨، تحفة الأحوذي ٥/٥٧.
(٦) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الذبائح والصيد، باب إذا أكل الكلب، ٧/٨٧، رقم (٥٤٣٨)، ورواه مسلم: كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلمة، ٣/١٥٢٩، رقم (١٩٢٩).
(٧) ينظر: فتح الباري ٩/٦٠٣، وينظر في تفصيل هذه القاعدة: نهاية السول شرح منهاج الأصول ١/١٥١، البحر المحيط ٤/٥٠٩.

ويناقش وجه الدلالة: بأن يُحمل الحديث على من تذكَّر التسمية، أو على استحبابها جمعًا بين مقتضى النصوص الواردة في المسألة[1].

واستدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١. حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (المسلم يكفيه اسمه إن نسي أن يسمى حين يذبح فليذكر اسم الله وليأكله)[2].

ويناقش بأنَّ الحديث في سنده ضعف، كما أنَّ بعض أهل العلم يرى أنَّ الحديث موقوف على ابن عباس رضي الله عنهما، ولا يصح رفعه[3].

٢. قول النبي ﷺ: (إنَّ الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه)[4].

وجه الدلالة: أنَّ الله تعالى تجاوز عن النسيان، والعفو عن الشيء عفو عن مقتضاه[5]، فإذا نسي الذابح التسمية فلا حرج عليه، ولأنَّ في اعتباره حرجًا بيّنًا، والحرج مدفوع بالنص، وذلك لأنَّ الإنسان كثير النسيان، فيُعذر في الأشياء التي لا مذكّر لها من جهة حاله؛ كالأكل في الصوم[6]، ثم إنَّ الناسي في حال نسيانه غير مكلف، وإذا لم يكن مكلفًا للتسمية فقد أوقع الذكاة على الوجه المأمور به، فلا يفسده ترك التسمية، ولا يصح إلزامه ذكاة أخرى لفوات ذلك منه، وليس ذلك مثل نسيان تكبيرة الصلاة أو نسيان الطهارة ونحوها، لأنَّ الذي يلزمه بعد الذكر هو فرض آخر، ولا يجوز أن يلزمه فرض آخر في الذكاة لفوات محلها[7].

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/٧٤.
(٢) أخرجه البيهقي في سننه: كتاب الأشربة وغيرها، رقم: ٤٧٢٢، والحديث في سنده ضعف. ينظر: نصب الراية ٦/٣٥.
(٣) ينظر: فتح الباري ٩/٦٢٤، نصب الراية ٦/٣٥.
(٤) رواه ابن ماجه في سننه: كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم ٢٠٤٣، وصححه الألباني في الإرواء ٥/١٢٣ وقال: "صحيح: رجاله كلهم ثقات، وليس فيهم مدلس".
(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٢٤٩.
(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٧/١٧٩، تبيين الحقائق ٥/٢٨٧.
(٧) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٣/١٠.

٣. قول النبي ﷺ: «ذبيحة المسلم حلال وإن لم يسم، إذا لم يتعمد»[(١)].

ويناقش بأنّ الحديث في سنده الأحوص وهو ضعيف، فلا يصح الاستدلال بالحديث[(٢)].

واستدل أصحاب القول الثالث بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة:٣].

وجه الدلالة: أنَّ الله تعالى أباح المُذكّى ولم يذكر التسمية، فلو كانت التسمية واجبة لذُكرت في الآية[(٣)].

ويناقش وجه الدلالة: أنَّ المراد ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، وذكرتم اسم الله عليه؛ لما ثبت من الأدلة الأخرى[(٤)].

٢. قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة:٥].

وجه الدلالة: أنَّ الله تعالى أباح طعام أهل الكتاب، وهم لا يسمُّون غالبًا، فدل على أنَّها غير واجبة؛ لأنَّها لو اشترطت التسمية لما حلَّت الذبيحة مع الشك في وجودها؛ لأنَّ الشك في الشرط شك في المشروط[(٥)].

ويناقش وجه الدلالة: أنَّ المراد بذبائح أهل الكتاب المباحة بالآية المذكورة ما ذبحوها بشرطها كذبائح المسلمين.

---

(١) رواه البيهقي في سننه الكبرى: كتاب الصيد والذبائح، رقم (١٨٣٢٣)، والحديث ضعيف. ينظر: الإرواء ١٧٠/٨.

(٢) قال الألباني في الإرواء ١٧٠/٨: "هذا مرسل ضعيف".

(٣) ينظر: المجموع ٤١١/٨.

(٤) ينظر: المرجع السابق.

(٥) ينظر: الحاوي ١١/١٥، المجموع ٤١١/٨، وينظر في شرح هذه القاعدة: المحصول للرازي ٢١٤/٣، الفروق ١١١/١.

٣. حديث عائشة رضي الله عنها: أنَّ ناسًا قالوا: يا رسول الله إنَّ قومًا يأتوننا باللحم لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لا؟ قال: «سَمُّوا عَلَيْهِ أَنْتُمْ وَكُلُوهُ» قالت: وكانوا حديثي عهد بالكفر[١].

وجه الدلالة: أنَّه لو كانت التسمية شرطًا لم يرخص لهم إلا مع تحققها، وهذا يدل على أنَّ التسمية في الذبح ليست بفرض، ولو كانت فرضًا لاشترطت على كل حال، والأمة مجمعة أنَّ التسمية على الأكل مندوب إليه، وليست بفريضة، فلما نابت عن التسمية على الذبح دل أنَّها سنّة؛ لأنَّه لا ينوب عن فرض[٢]، وما ذُكر في الحديث المراد به التسمية المأمور بها عند أكل الطعام، قال النووي: "وقوله ﷺ: «سَمُّوا عَلَيْهِ أَنْتُمْ وَكُلُوهُ» هذه التسمية المستحبة عند أكل كل طعام، وشرب كل شراب"[٣].

ويناقش وجه الدلالة: أنَّه خلاف مدلول الحديث، فإنَّه يدل على وجوب التسمية، لأنَّ الصحابة فهموا أنَّها لابد منها، وخشوا أن لا تكون وجدت من أولئك لحداثة إسلامهم، فأمرهم بما يخصُّهم من التسمية عند الأكل، وإجراء أحكام المسلمين على السداد، فما ذبحه المسلم يؤكل ويحمل على أنّه سمَّى؛ لأنَّ المسلم لا يظنُّ به في كل شيء إلا الخير، حتى يتبين خلاف ذلك[٤].

الترجيح:

بعد النظر إلى الأقوال والأدلة، وما عرض لهذه الأدلة من مناقشة، فالذي يظهر أنَّ الراجح هو القول الثاني القائل: إنَّ التسمية على الذبيحة واجبة

(١) رواه البخاري في صحيحه: باب ذبيحة الأعراب ونحوهم ٩٢/٧، رقم (٥٥٠٧).
(٢) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال ٤١٣/٥.
(٣) المجموع ٤١٢/٨.
(٤) ينظر: فتح الباري ٦٣٦/٩.

في حالة الذكر دون حالة النسيان، فيباح ما تركت عليه التسمية سهوًا لا عمدًا؛ وذلك لأنَّ هذا القول فيه جمع لمقتضى الأدلة الواردة في المسألة، وهو قول جمهور العلماء، كما أنَّه موافق ليسر الشريعة وسماحتها، قال الطبري -فيما نقله عنه ابن حجر-: "من قال: إنَّ ما ذبحه المسلم فنسي أن يذكر اسم الله عليه لا يحلّ، فهو بعيد من الصواب؛ لشذوذه وخروجه عما عليه الجماعة"(١).

ثالثًا: طريق إزهاق الروح.

فالحيوان المراد ذكاته: إما أن يكون غير مقدورٍ عليه؛ كأن يكون وحشيًّا، أو شاردًا، فهذا يكفي فيه بأن يجرح بأي آلة حادة تنهر الدم حتى يموت، وأما الحيوان المقدور عليه، فالواجب فيه إنهار الدم عن طريق فري الأوداج(٢)، وإنما أريد بفري الأوداج؛ لأنَّها لا تُفْرى إلا بعد قطع الحلقوم والمريء، فالأوداج اسم يقع على الحلقوم والمريء والعرقين اللذين عن جنبيهما(٣).

ويشترط في الآلة المستخدمة في الذبح أن تكون محدَّدة تقطع أو تخرق بحدها لا بثقلها، ولا يجب أن تكون سكينًا، بل يجوز الذبح بكل ما له حدّ، والدليل على ذلك ما رواه رَافِع بن خديج رضي الله عنه قَالَ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِذِي الحُلَيْفَة، فَأَصَابَ النَّاسَ جُوعٌ، وَأَصَبْنَا إبلًا وَغنَمًا، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أُخْرَيَات النَّاس، فَعَجِلُوا فَنَصَبُوا القُدُورَ، فَأَمَرَ بِالقُدُور، فَأُكْفِئَتْ، ثُمَّ قَسَمَ، فَعَدَلَ عَشَرَةً منَ الغنَم ببَعير، فَنَدَّ منْهَا بَعيرٌ، وَفِي القَوْم خَيْلٌ يَسيرَةٌ، فَطَلَبُوهُ فَأَعْيَاهُمْ، فَأَهْوَى إِلَيْه رَجُلٌ بِسَهْم فَحَبَسَهُ اللَّه، فَقَالَ: «هَذِهِ البَهَائِمُ لَهَا أَوَابِدُ كَأَوَابِد الوَحْش، فَمَا نَدَّ عَلَيْكُمْ، فَاصْنَعُوا به هَكَذَا»، فقلت: يا رسول الله: إنَّا نَرْجُو، أَوْ نَخَافُ أَنْ نَلْقَى العَدُوَّ غَدًا، وَلَيْسَ مَعَنَا مُدًى، أَفَنَذْبَحُ بِالقَصَبِ؟

(١) فتح الباري ٩/٦٢٤.
(٢) ينظر: الهداية ١٢/٤١٥، المنتقى ٣/١٠٧، الأم ٨/٣٩١، المغني ٩/٣٥٩.
(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/٤٣٤.

فَقَالَ: «مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ، لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ»[١]، قال ابن حجر: "والرابط بين قوله (نَلْقَى العَدُوَّ) و(لَيْسَ مَعَنَا مُدًى) يحتمل أن يكون مراده أنّهم إذا لقوا العدو صاروا بصدد أن يغنموا منهم ما يذبحونه، ويحتمل أن يكون مراده أنّهم يحتاجون إلى ذبح ما يأكلونه، ليتقووا به على العدو إذا لقوه، ويؤيده ما تقدم من قسمة الغنم والإبل بينهم فكان معهم ما يذبحونه، وكرهوا أن يذبحوا بسيوفهم لئلا يضر ذلك بحدها، والحاجة ماسَّة له، فسأل عن الذي يجزئ في الذبح غير السكين والسيف، وهذا وجه الحصر في المدية والقصب ونحوه مع إمكان ما في معنى المدية، وهو السيف.."[٢].

وقال النووي في شرحه لهذا الحديث: "قال العلماء ففي هذا الحديث تصريح بأنَّه يشترط في الذكاة ما يقطع ويجري الدم، ولا يكفي رضّها ودمغها بما لا يجري الدم.. والحكمة في اشتراط الذبح وإنهار الدم تمييز حلال اللحم والشحم من حرامهما، وتنبيه على أنَّ تحريم الميتة لبقاء دمها، وفي هذا الحديث تصريح بجواز الذبح بكل محدد يقطع، إلا الظفر والسن وسائر العظام، فيدخل في ذلك السيف والسكين والسنان والحجر والخشب والزجاج والقصب والخزف والنحاس وسائر الأشياء المحددة، فكلها تحصل بها الذكاة إلا السن والظفر والعظام كلها"[٣].

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الذبائح والصيد، باب التسمية على الذبيحة ٩١/٧، رقم (٥٤٩٨)، ورواه مسلم في صحيحه: بَابُ جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والعظم ١٥٥٨/٣، رقم (١٩٦٨).

(٢) فتح الباري ٦٢٨/٩.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢٣/١٣.

المبحث الثالث
الضوابط الشرعية في حل ذبائح أهل الكتاب

أجمع الفقهاء في الجملة على إباحة ذبيحة الكتابي لقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ﴾ [المائدة:٥]، فهذا دليل قاطع على أنَّ طعامَ أهل الكتاب من الطيبات التي أباحها الله عز وجل، وهو الحلال المطلق، وإنما كرره الله سبحانه وتعالى ليرفع الشكوك ويزيل الاعتراضات[١].

قال ابن قدامة: "وأجمع أهل العلم على إباحة ذبائح أهل الكتاب"[٢]، وقال ابن كثير: "وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء: أنَّ ذبائحهم حلال للمسلمين؛ لأنّهم يعتقدون تحريم الذبح لغير الله، ولا يذكرون على ذبائحهم إلا اسم الله، وإن اعتقدوا فيه تعالى ما هو منزه عن قولهم، تعالى وتقدس"[٣].

كما أجاز جمهور الفقهاء أكلَ شحوم ذبائح اليهود، وما كان محرمًا عندهم مما أباحه الإسلام، فقد جاء عن عَبْدِاللهِ بْنِ مُغَفَّلٍ رضي الله عنه أنه قَالَ: «كُنَّا مُحَاصِرِينَ قَصْرَ خَيْبَرَ، فَرَمَى إِنْسَانٌ بِجِرَابٍ فِيهِ شَحْمٌ، فَنَزَوْتُ لِآخُذَهُ فَالْتَفَتُّ، فَإِذَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فَاسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ»[٤]، قال النووي في شرحه لهذا الحديث: "وفي هذا الحديث دليل لجواز أكل شحوم ذبائح اليهود، وإن كانت شحومها محرمة عليهم، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي وجماهير

(١) ينظر: الإجماع لابن المنذر ص٦١، بداية المجتهد ٢/٢١٢، أحكام القرآن لابن العربي ٢/٤٤.
(٢) المغني ٩/٣٩٠.
(٣) تفسير القرآن العظيم ٣/٤٠.
(٤) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الذبائح والصيد، باب ذبائح أهل الكتاب وشحومها من أهل الحرب وغيرهم رقم ٥٥٠٨، ٧/٩٣، ورواه مسلم في صحيحه: بَابُ جَوَازِ الْأَكْلِ مِنْ طَعَامِ الْغَنِيمَةِ فِي دَارِ الْحَرْبِ رقم (١٧٧٢) ٣/١٣٩٣.

العلماء، قال الشافعي وأبو حنيفة والجمهور لا كراهة فيها.."[1]، وقال ابن حجر: "وفيه حجة على من منع ما حرم عليهم كالشحوم؛ لأنّ النبي ﷺ أقرَّ ابن مغفل على الانتفاع بالجراب المذكور، وفيه جواز أكل الشحم مما ذبحه أهل الكتاب ولو كانوا أهل حرب"[2].

وهل يشترط في ذبح أهل الكتاب ما يشترط في ذبح المسلمين من فري الأوداج بآلة محددة، ومن ذكر اسم الله عند الذبح؟ ، هذه المسألة من المسائل المهمّة التي ناقشها الفقهاء، وبيان ذلك في المسألتين الآتيتين:

المسألة الأولى:

إذا تأكد لنا أنَّ الكتابي قام بقتل الذبيحة دون قطع العروق اللازمة بآلة محددة، فما حكم أكل ذبيحته؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

أنَّ هذه الذبيحة لا تحل، ولا يجوز الأكل من ذبيحة الكتابي إلا إذا قطع العروق اللازمة للذبيحة بآلة محددة، وهذا قول جمهور الفقهاء من مختلف المذاهب[3]، قال ابن قدامة: "بلا خلاف بين أهل العلم"[4].

القول الثاني:

أنَّ ذبيحة الكتابي حلال، بأي طريق قتلها، وهو اختيار القاضي ابن العربي[5]، وجماعة من المعاصرين[6].

دليل القول الأول:

استدل جمهور الفقهاء بعموم الأدلة الدالة على وجوب التذكية، ومن

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٠٢/١٢.
(٢) فتح الباري ٦٣٧/٩.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٧٩/٥، مواهب الجليل ٢١/٣، الأم ٣٩١/٨، المغني ٣٩٥/٩.
(٤) المغني ٣٥٩/٩.
(٥) ينظر: أحكام القرآن ٤٤/٢.
(٦) ينظر: تفسير المنار ١٧٩/٦.

ذلك: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة:٣]، فهذه الآية عامة، تدل على تحريم الميتة من أهل الكتاب أو من غيرهم، وإن اعتقد الذابح إباحتها.

دليل القول الثاني:

عموم الأدلة الدالة على إباحة طعام أهل الكتاب، ومن ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة:٥]، قال القاضي ابن العربي رحمه الله: "فهذا دليل قاطع على أنَّ طعام أهل الكتاب من الطيبات التي أباحها الله عز وجل، وهو الحلال المطلق، وإنما كرره الله سبحانه وتعالى ليرفع الشكوك ويزيل الاعتراضات.. ولقد سُئلت عن النصراني يفتِل عنق الدجاجة ثم يطبخها: هل يؤكل معه أو تؤخذ طعامًا منه؟ وهي: المسألة الثامنة: فقلت: تؤكل؛ لأنها طعامه وطعام أحباره ورهبانه، وإن لم تكن هذه ذكاة عندنا، ولكن الله تعالى أباح طعامهم مطلقًا، وكل ما يرون في دينهم فإنه حلال لنا في ديننا، إلا ما كذبهم الله سبحانه وتعالى فيه، ولقد قال علماؤنا: إنَّهم يعطوننا أولادهم ونساءهم ملكًا في الصلح، فيحل لنا وطؤهن، فكيف لا تحل ذبائحهم والأكل دون الوطء في الحل والحرمة"(١).

وكل من جاء بعد ابن العربي من المعاصرين وغيرهم، فإنَّما يستدلون بهذه الآية، وبفهم ابن العربي على إباحة ذبيحة الكتابي عمومًا حتى ولو كانت ذكاته مخالفة للشروط الشرعية.

يقول الشيخ محمد عبده: "وأما الذبائح فالذي أراه أن يأخذ المسلمون في تلك الأطراف بنص كتاب الله تعالى في قوله: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة:٥]، وأن يعولوا على ما قاله أبوبكر بن العربي المالكي من

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٤٤.

أنَّ المدار على أن يكون ما يذبح مأكول أهل الكتاب قسيسهم وعامتهم، ويُعدُّ طعامًا لهم كافّة"[١]، وقال الشيخ محمد رشيد رضا بعد أن نقل أقوال المفسرين في جواز أكل ذبائح أهل الكتاب: "فعُلم من هذه النقول أنَّ ذبائح أهل الكتاب حلال عند جماهير المسلمين، وإن لم يكن ذبحها على الطريقة الإسلامية، بل وإن كانت على خلاف الطريقة الإسلامية عملًا بمطلق الآية الكريمة التي هي آخر ما ورد في الأكل نزولا"[٢].

ويناقش كلام ابن العربي بالآتي:

أولًا: أنَّه متعارض مع الأصل الذي ذكره هو نفسه في كتابه، حيث قال: "فإن قيل: فما أكلوه -أي: أهل الكتاب- على غير وجه الذكاة كالخنق وحطم الرأس؟ فالجواب: أنَّ هذه ميتة، وهي حرام بالنص، وإن أكلوها فلا نأكلها نحن، كالخنزير فإنَّه حلال لهم ومن طعامهم، وهو حرام علينا، فهذه مثله، والله أعلم"[٣].

وهذا تعارض صريح في عبارتي ابن العربي، ومتى وقع التعارض بين عبارتيه، فالأجدر بالقبول ما هو ثابت بالنصوص، والمؤيد بكلام جمهور الفقهاء، والذي ينص على وجوب التذكية الصحيحة لحل الحيوان المأكول، ولا فرق بين المسلم والكتابي في ذلك[٤].

كما أنَّ كثيرًا من المالكية استنكروا كلام ابن العربي في هذه المسألة وردوه[٥].

(١) تاريخ الأستاذ الإمام لمحمد رشيد رضا ٦٨٢/١.
(٢) المرجع السابق ٦٧٨/١، ولا تصح نسبة جواز أكلها لجماهير المسلمين، بل الجمهور على حرمتها.
(٣) أحكام القرآن لابن العربي ٤٤/٢.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٧٩/٥، مواهب الجليل ٢١/٣، الأم ٣٩١/٨، المغني ٣٩٥/٩.
(٥) ينظر: المختصر الفقهي لابن عرفة ٣٠٩/٢، مواهب الجليل ٢١٢/٣، ونقل كنون في حاشيته على شرح الزرقاني ٥/٣ عن البسطامي قوله: "ليت قوله لم يخرج للوجود، ولا سُطّر في كتب الإسلام"، ونقل المواق في التاج والإكليل ٣٢٠/٤ عن ابن سراج قوله: "فما وقع لابن العربي هفوة".

قال أبو الوليد الباجي في المنتقى: "وإذا علمت أنّ النصراني ممن يستبيح الميتة، فلا تأكل من ذبيحته إلا ما شاهدت ذبحه، ووجه ذلك أنَّه إنَّما يستباح من ذبيحته ما وقع على وجه الصحة، والمسلم أصح ذبيحة منه، وهذا حكمه، فإذا عُلِم أنَّه قتل الحيوان على الوجه الذي لا يبيح أكله وجب الامتناع من أكل ما مات على يده من الحيوان"[(١)].

وقد حاول الونشريسي إزالة الإشكال الوارد في كلام ابن العربي، ونقل فتوى أبي عبدالله الحفَّار المالكي، فقال: "ولا إشكال فيها عند التأمل؛ لأنَّ الله تعالى أباح لنا أكل طعامهم، الذي يستحلونه في دينهم على الوجه الذي أبيح لهم من ذكاة، فيما شرعت لهم فيه الذكاة على الوجه الذي شرعت، ولا يشترط أن تكون ذكاتهم موافقة لذكاتنا في ذلك الحيوان المذكى، ولا يستثنى من ذلك إلا ما حرَّمه سبحانه وتعالى علينا على الخصوص؛ كالخنزير وإن كان من طعامهم ويستحلونه بالذكاة التي يستحلونها بها بهيمة الأنعام وكالميتة"[(٢)].

ولم يقدم ابن الحفار دليلًا على كلامه، واكتفى بقوله: "قد يكون شرع في غير ملتنا سلّ عنق الحيوان، على وجه الذكاة، فإذا اجتزأ الكتابي بذلك أكلنا طعامه، كما أذن لنا ربنا سبحانه وتعالى، ولا يلزمنا أن نبحث عن شريعتهم في ذلك"[(٣)].

ولا شك أنّ هذا الجواب فيه تكلّف ظاهر، ومخالف لعموم الأدلة الدالة على وجوب التذكية بآلة محددة[(٤)].

ثانيًا: أنَّ المراد بطعام أهل الكتاب ما ذكّوه من الذبائح على الصفة

(١) ١١١/٣.
(٢) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب ٩/٢.
(٣) المرجع السابق.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٧٩/٥، مواهب الجليل ٢١/٣، الأم ٣٩١/٨، المغني ٣٩٥/٩.

المشروعة، فلو ذكّى الكتابي في غير المحل المشروع لم تبح ذكاته؛ لأنَّ غاية الكتابي أن تكون ذكاته كذكاة المسلم.

والمسلم لو ذكّى على غير الصفة المشروعة لم تبح ذبيحته، فالكتابي من باب أولى، وكيف يتشدد في ذبيحة المسلم ويتساهل في ذبيحة الكافر الكتابي، والمسلم أعلى من الكافر، ونتيجة قول ابن العربي أن تكون للكفار مزية على المسلمين من حيث إنّ ما يقتلونه بأي طريق حلال طيب، وما يقتله المسلم بنفس الطريقة حرام، وهذه النتيجة باطلة[1].

الترجيح:

بعد عرض الخلاف في المسألة يتضح أنَّ الراجح هو القول الأول، وهو قول جماهير العلماء من السلف والخلف من أنَّ ذبيحة الكتابي لا يحل منها إلا ما كان بذكاة صحيحة معتبرة شرعًا، وأنَّ ما كان منه بفتل العنق أو ضرب الرأس وغيره، فهو ميتة لا يحل أكله بوجه من الوجوه.

المسألة الثانية:

اشتراط التسمية لحلّ ذبيحة الكتابي، فهل هذا الشرط محل اتفاق بين العلماء أو هو محل خلاف بينهم؟، اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول:

أنَّ التسمية شرط لذبيحة المسلم والكتابي سواء بسواء.

وهو مذهب الحنفية[2]، والحنابلة[3]، ومن نصوصهم في ذلك[4]:

(١) ينظر: الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح ص ١٦٠، بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص٣٩٢

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٤٦/٥.

(٣) ينظر: المغني ٤٠٢/٩

(٤) نظرًا لأهمية المسألة فسأنقل بعض نصوص المذاهب في المسألة.

قال الكاساني في البدائع: "ثم إنّما تؤكل ذبيحة الكتابي إذا لم يشهد ذبحه ولم يسمع منه شيء، أو سمع وشهد منه تسمية الله تعالى وحده، لأنّه إذا لم يسمع منه شيء، يحمل على أنّه قد سمَّى الله تبارك وتعالى وجرَّد التسمية، تحسينًا للظنِّ به كما بالمسلم، ولو سمع منه ذكر اسم الله تعالى، لكنَّه عنى بالله عز وجل المسيح عليه السلام، قالوا: تؤكل، لأنّه أظهر تسمية هي تسمية المسلمين، إلا إذا نص فقال: بسم الله الذي هو ثالث ثلاثة، فلا تحل. وقد روي عن سيدنا علي رضي الله عنه أنه سئل عن ذبائح أهل الكتاب وهم يقولون ما يقولون، فقال رضي الله عنه: قد أحلَّ الله ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون"[1].

وقال ابن قدامة رحمه الله: "فالتسمية مشترطة في كل ذابح مع العمد، سواء كان مسلمًا أو كتابيًّا، فإن ترك الكتابي التسمية عن عمد، أو ذكر اسم غير الله لم تحلَّ ذبيحته، وروي ذلك عن علي، وبه قال النخعي والشافعي، وحماد وإسحاق وأصحاب الرأي"[2].

القول الثاني:

لا يجب لحل ذبيحة الكتابي أن يذكر اسم الله تعالى عند الذبح، فإذا ذكر غير الله تعالى كالمسيح وغيره؛ فذبيحته حرام.

وهو المشهور من مذهب المالكية[3]، ومن نصوصهم في ذلك:

جاء في الشرح الصغير للدردير: "وجب عند التذكية (ذكر اسم الله) بأي صيغة من تسمية أو تهليل أو تسبيح أو تكبير، لكن (لمسلم) لا كتابي، فلا يجب عند ذبحه ذكر الله، بل الشرط أن لا يذكر اسم غيره مما يعتقد ألوهيته"[4].

(١) بدائع الصنائع ٤٦/٥.
(٢) المغني ٤٠٢/٩.
(٣) ينظر: الشرح الصغير للدردير ١٧٠/٢.
(٤) ١٧٠/٢.

بل زاد ابن عبدالبر فقال: "وقد أجمعوا في ذبيحة الكتابي أنها تؤكل وإن لم يسم الله عليها إذا لم يسم عليها غير الله"[1].

القول الثالث:

لا تجب التسمية لحل ذبيحة الكتابي، وتحل ذبيحته ولو سمي غير الله تعالى، وهو مذهب الشافعية[2]، وهو مروي عن عطاء ومجاهد، ومكحول[3].

قال النووي: "ذبيحة أهل الكتاب حلال، سواء ذكروا اسم الله تعالى عليها أم لا، لظاهر القرآن العزيز، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور"[4].

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب هذا القول بعموم الأدلة الدالة على اشتراط التسمية عند الذبح، سواء كان الذابح مسلمًا أو ذميًا، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ فصيغة المجهول في ﴿لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ﴾ دليل واضح على أنَّ ترك التسمية محرم، سواء أكان الذابح مسلمًا أم كتابيًّا، وكذلك قول الله ﷻ في معرض بيان المحرمات: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ ورد بصيغة المجهول، فشمل ما إذا كان الذابح مسلمًا أو كتابيًّا[5].

قال ابن القيم عن التسمية: "إنَّها لشرط بكتاب الله وسنة رسوله، وأهل الكتاب وغيرهم فيها سواء، فلا يؤكل متروك التسمية، سواء ذبحه مسلم أو كتابي، لبضعة عشر دليلًا مذكورة في غير هذا الموضع"[6].

ويناقش وجه الدلالة بأنَّه لا يُسلَّم أنَّ الخطاب في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ

(١) الاستذكار ٥/٢٥٠، ولا يسلم له دعوى الإجماع، ولعله يقصد إجماع فقهاء المالكية.
(٢) ينظر: المجموع ٩/٨٤.
(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/١٧٦، أحكام أهل الذمة ١/٥١٥.
(٤) المجموع ٩/٨٤، وجمهور الفقهاء على خلاف هذا القول.
(٥) ينظر: المغني ٩/٤٠٢، بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص٤١٣.
(٦) أحكام أهل الذمة ١/٥١٠، وبحثت عن هذه الأدلة فلم أجدها في كتابه، وقد ذكر محقق الكتاب جملة منها.

﴿عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ﴾ عامّ للكفار، بل الظاهر أنَّه مخصوص بالمؤمنين، كما يدل عليه السياق، فما قَبْله أولُ سورة المائدة، وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ١﴾ [المائدة]، ولا شكَّ أنَّ الخطابات الواقعة هنا للمؤمنين خاصّة، ثم قال تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ﴾، فالخطاب للمؤمنين، ولا يدخل فيه أهل الكتاب أو غيرهم(١).

أدلة القول الثاني:

١. استدل أصحاب هذا القول بأدلة من رأى عدم وجوب التسمية لذبيحة المسلم، وقالوا إذا لم تكن التسمية شرطًا في ذبيحة المسلم لم تكن شرطًا في ذبيحة الكتابي(٢).

٢. ما روي عن علي رضي الله عنه قال: «إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلّون لغير الله فلا تأكلوا، وإذا لم تسمعوهم فإنَّ الله قد أحلَّ ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون»(٣).

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب هذا القول بأنَّ الله سبحانه وتعالى قد أذن في طعامهم، وقد علم أنَّهم يسمون غيره على ذبائحهم، ولكنَّهم لما تمسَّكوا بكتاب الله وعلِقوا بذيل نبي جُعِلت لهم حرمة على أهل الأنصاب(٤).

(١) ينظر: فتح القدير لابن الهمام ٩/٤٨٧.
(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة ١/٥١٤.
(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/١٧٦، ولم أجد من خرج هذا الأثر فيما وقفت عليه.
(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢/٤٢.

قال ابن العربي: "وقال جماعة العلماء: تؤكل ذبائحهم وإن ذكروا عليها اسم غير المسيح، وهي مسألة حسنة نذكر لكم منها قولا بديعًا: وذلك أنَّ اللّه سبحانه وتعالى حرَّم ما لم يسمّ اللّه عليه من الذبائح، وأذن في طعام أهل الكتاب وهم يقولون: إنَّ اللّه هو المسيح ابن مريم، وإنَّه ثالث ثلاثة تعالى اللّه عن قولهم علوًّا كبيرًا، فإن لم يذكروا اسم اللّه سبحانه وتعالى أُكل طعامهم، وإن ذكروا فقد علم ربك ما ذكروا، وأنَّه غير الإله، وقد سمح فيه فلا ينبغي أن يخالف أمر اللّه، ولا يقبل عليه، ولا تضرب الأمثال له، وقد قلت لشيخنا أبي الفتح المقدسي: إنَّهم يذكرون غير اللّه! فقال لي: هم من آبائهم، وقد جعلهم اللّه تبعًا لمن كان قبلهم مع علمه بحالهم"[1].

ويناقش هذا الدليل:

بأنَّ إباحة طعام أهل الكتاب معقودة بشريطة أن لا يهلوا لغير اللّه؛ فالواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما، فكأنَّه قال: وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ما لم يهلوا به لغير اللّه[2].

فإن قال قائل: إنَّ النصراني إذا سمى اللّه فإنَّما يريد به المسيح عليه السلام، فإذا كان إرادته كذلك ولم تمنع صحة ذبيحته وهو مع ذلك مهل به لغير اللّه؛ كذلك ينبغي أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضمره عند ذكر اللّه تعالى في إرادته المسيح[3].

قيل له: لا يجب ذلك؛ لأنَّ اللّه تعالى إنما كلَّفنا حكم الظاهر؛ لأنَّ الإهلال هو إظهار القول، فإذا أظهر اسم غير اللّه لم تحلَّ ذبيحته لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ وإذا أظهر اسم اللّه فغير جائز لنا حمله على اسم المسيح عنده؛ لأنَّ حكم الأسماء أن تكون محمولة على حقائقها، ولا تحمل على ما لا يقع الاسم عليه عندنا ولا يستحقه[4].

(١) المرجع السابق.
(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/١٧٦.
(٣) ينظر: المرجع السابق.
(٤) ينظر: المرجع السابق.

الترجيح:

إذا تأملنا في الأقوال والأدلة وما عرض عليها من مناقشات، والنظر إلى مقاصد الشريعة، فالذي يظهر أنَّه لا بد من التفريق بين (الذبح باسم غير الله) وبين (الذبح لغير الله)، وذلك كما يلي:

أولًا: الذبح باسم غير الله كالذبح باسم المسيح عليه السلام، هو من باب التبرك باسم المسيح عليه السلام، لا أنّه يتقرب ويذبح الذبيحة للمسيح عليه السلام؛ فقصده اللحم، ويأتي ذِكْرُ المسيح تبعًا له، فالذي يظهر هو حلُّ ذبيحته وجواز الأكل منها، وذلك لأنَّ الأصل هو إباحة ذبائحهم كما ورد في الآية بدون شرط أو قيد، وهو تعالى يعلم أنَّهم يشركون به حال الذبح، وبالرغم من ذلك أطلق الحلّ، ولم يقيده بقيد؛ فتقييده تقدّمٌ بين يديه بالتحليل والتحريم، فالله تعالى عَلِم أنَّهم سيقولون هذا القول وأحلَّ ذبائحهم، وكانت هذه ذبائحهم قبل نزول القرآن، وأحلها الله في كتابه[1].

ثانيًا: الذبح لغير الله، كالذبح تعظيمًا للمسيح أو الكنيسة فهذا لا يجوز أكله، لأنه مذبوح لغير الله تعالى، قال الماوردي: "فأمَّا ذبيحة النصارى باسم المسيح فضربان: أحدهما: ما ذبحوه لله تعالى، ويذكروا عليه اسم المسيح، فأكله حلال، وإن كرهناه؛ لأنّه مقصود به وجه الله تعالى، فكان ذكر المسيح فيه تبعًا، والضرب الثاني: أن يذبحوه للمسيح فأكله حرام كذبائح الأوثان؛ لأنّه معدول به عن وجه الله تعالى"[2]. والله أعلم

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي ٤٢/٢، شرح ابن بطال ٤٠٩/٥.
(٢) الحاوي الكبير ٩٤/١٥.

المبحث الرابع
وسائل الذبح الحديثة للدجاج المستورد من البرازيل، وأثرها في حكم الذبيحة

توجد في البرازيل عدة شركات للتغذية تقدم خدمة الذبح الحلال في منتجاتها، ومن أهم هذه الشركات:

١. شركة البرازيل للتغذية (BRF) وترعى هذه الشركة مجموعة من العلامات التجارية التي تصدرها للمملكة، ومنها: ساديا، برديكس، بوريلا.

٢. شركة (JBS) وهي من كبرى الشركات البرازيلية التي تعنى باللحوم، وخاصة لحم الدجاج، وترعى هذه الشركات مجموعة من العلامات التجارية التي تصدرها للمملكة، ومنها: سيارا[١].

(١) وينبغي التنبيه إلى أنَّ هذه العلامات التجارية التي ترعاها الشركات البرازيلية لا تقدم اللحم الحلال في كل منتجاتها، بل ما كان مطابقًا للشروط الشرعية وتحت إشراف وتصديق المكتب الإسلامي المعتمد من المملكة، فهذه الشركات لها عشرات المراكز في مناطق مختلفة في البرازيل، وبعض هذه المراكز تقوم بالذبح على الطريقة الإسلامية، وتكون تحت إشراف ومتابعة على مدار الساعة من المركز الإسلامي الذي يعطي شهادة الحلال.

كما أنَّ هذه الشركات تقوم بوضع العلامة التجارية التي يرغبها التاجر كي يبيعها في بلده، إضافة إلى أنَّها تقوم بتلبية طلبات المطاعم وشركات التغذية التي ترغب في اللحم الحلال بكميات كبيرة، ومن ذلك: مطاعم ماكدونالدز، ومطاعم كنتاكي(١).

والطريقة التي تسير عليها هذه الشركات المنتجة للحوم الدجاج الحلال متقاربة، وهي تمر بمراحل مختلفة ابتداءً من استلام الدجاج في الأقفاص قادمًا من مزارع إنتاج الدجاج، وحتى إرسال الدجاج إلى الميناء للتصدير، وبيان ذلك كالآتي:

أولًا: يتم استلام الدجاج من المقاولين الذين يتولون تربية الدجاج، وتغذيته تغذية نباتية، والعناية به عناية كاملة، حتى يكون عمره مناسبًا للذبح، ويكون استلام الدجاج في أقفاص عبر شاحنات ضخمة، ثم يوضع في منطقة باردة وهادئة في حدود ساعتين، حتى يستريح الدجاج قبل انتقاله إلى قسم الذبح.

ثانيًا: يتم فحص الدجاج من قبل وزارة الزراعة البرازيلية للتأكد من جودة الدجاج وسلامته من الأمراض، ثم تنتقل الأقفاص عبر سير متحرك إلى غرفة شبه مظلمة، وبإضاءة خافتة؛ حتى لا يؤثر هذا على راحة الدجاج واستقراره، ثم تتم عملية ذبح الدجاج عبر جهاز كهربائي كبير يتكفل بجميع مراحل الذبح والإنتاج، بحيث يدخل فيها الدجاج من طرف واحد، ويخرج لحمه الصافي معلبًا من الطرف الآخر، وجميع المراحل ما بين ذلك؛ من ذبحه، ونتف ريشه، وإخراج أمعائه، وتنظيف لحمه، وتقطيعه وتعليبه، تتم بواسطة أجهزة كهربائية مختلفة، بحيث

(١) قام جهاز الذبح الحلال (سيديال) بتوقيع عقد مع ماكدونالدز الشرق الأوسط لتوفير لحم الدجاج الحلال خلال الفترة الماضية، كما شاهدت في أثناء زيارتي لأحد مراكز الذبح الحلال التابعة لشركة (JBS) في مدينة أباروا شحنة خاصة من لحم الدجاج خاصة بمطاعم كنتاكي الشرق الأوسط.

يتولى كل جهاز وظيفة معينة، ويصل سير متحرك عليه علاقات بين هذه الأجهزة الكهربائية، ويتولى هذا السير نقل الدجاج من جهاز إلى آخر، ويوجد في أسفل هذا السير علاقات كثيرة تتجه عراها إلى الأرض، فيؤتى بالدجاج وتعلق كل دجاجة على حدة، بحيث تعلق رجلاها في عروة العلاقة، وسائر جسمها معلق معكوسًا -بمعنى أن حلقوم الدجاج ومنقاره متجه إلى الأرض- فتسير هذه العلاقات بالدجاج المعلق حتى تأتي إلى منطقة جديدة تسمى منطقة الذبح[1]، وتخضع هذه المنطقة لإشراف مكتب الحلال الموجود في الشركة.

ثالثًا: بعد وصول الدجاج المعلّق إلى هذه المنطقة يتم صب الماء البارد على الدجاج، ويحتوي هذا الماء على تيار كهربائي مناسب، ويختلف باختلاف حجم الدجاج، فيمر السير المتحرك بهذا الدجاج من خلال هذا الماء البارد من أجل تخديره بحيث يسهل ذبحه[2].

رابعًا: يقوم الذباح بذبح الدجاج وتختلف المراكز في ذلك على طريقتين:

الطريقة الأولى: الذبح باليد، ويكون الذابح مسلمًا، ويسمي الذابح عند كل عملية ذبح[3]،

ويشارك في العملية مجموعة من الذباحين يتناوبون على مدار الساعة[4].

الطريقة الثانية: الذبح عبر ماكينة خاصة، يكون في أسفلها سكين دوار

(١) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص٤٠٦.

(٢) وحرصًا على التأكد من حياة الدجاج قبل ذبحها باليد؛ طلبت استخراج مجموعة من الدجاج المصعوق من السير المتحرك، ووضعتها على الأرض، وكانت تتحرك بتثاقل شديد لمدة يسيرة ثم تحركت بصورة طبيعية، وذكر الأستاذ علي الصيفي مدير جهاز الذبح الحلال (سيديال) أنَّ الهدف من التخدير هو سرعة ذبح الدجاج، والاستفادة من الوقت في زيادة إنتاجية الشركة.

(٣) ولا شك أنَّ التسمية على كل دجاجة مع سرعة العلاق الحامل للدجاج فيه مشقة ظاهرة، ولذلك فقد رخص بعض الفقهاء في ذلك، وسيأتي الحديث عنه في أثناء الحديث عن التسمية في الذبح الآلي.

(٤) ذكر الأستاذ علي الصيفي مدير جهاز الذبح الحلال (سيديال) أن لديهم أكثر من ٥٠٠ مسلم يقومون بالإشراف والذبح الحلال، ويتولى المركز صرف مرتباتهم والإشراف عليهم.

يدور بسرعة شديدة، وتكون السكين الدوارة منصوبة في مكان تصل إليه أعناق الدجاج المعلقة معكوسة، فحينما تأتي العلاقة في هذه المنطقة فإنَّها تدور حول هذا السكين الدوار بشكل هلالي، فتصل أعناق الدجاج إلى طرف هذا السكين الدوار دفعة واحدة وتمر عليه، فيقطع السكين حلقوم كل واحد منها تلقائيًّا، ثم تتقدم العلاقات إلى الأمام وقد فرغ الجهاز من قطع حلقوم الدجاج المعلق فيها، ويشرف على هذه العملية مجموعة من الذباحين للتأكد من صحة الذبح[1].

خامسًا: بعد الانتهاء من عملية الذبح، ينتقل الدجاج المذبوح إلى منطقة يصب عليهم فيها الماء الحار لتسهيل عمليه نتف ريش الدجاج... ثم هناك مراحل أخرى من إخراج أمعائه، وتصفيته، وتنظيفه، وتقطيعه، ولكن نترك ذكرها لكونها خارجة عن عملية الذبح المقصودة بالبحث هنا[2].

وبعد استعراض المراحل التي يمر بها الدجاج فإنَّ الإشكال قد يأتي من الأمور التالية:

١. المرور على الماء البارد الذي فيه تيار كهربائي (الصعق الكهربائي).

٢. قطع الحلقوم والأوداج بالسكين الدوار (الذبح الآلي).

٣. كيفية التسمية في الذبح الآلي.

وهذه الإشكالات قد توجد جميعها أو بعضها في المركز الواحد، فما الجواب عن هذه الإشكالات؟ .

(١) بعد سؤال عدد من المشرفين على مراكز الحلال في البرازيل وجدت أن هذه الطريقة غير منتشرة بينهم؛ لكثرة الإشكالات الشرعية والفنية حولها، وذكر الأستاذ علي الصيفي مدير جهاز الذبح الحلال (سيديال) أنَّ عملية الذبح عندهم باليد فقط، ولا يستخدمون الذبح الآلي في اللحوم المصدرة عن طريقهم.

(٢) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص٤٠٦، علمًا بأن الدجاجة تموت بالذبح قبل صب الماء عليها.

الإشكال الأول: المرور على الماء البارد الذي فيه تيار كهربائي (الصعق الكهربائي).

الجواب: إذا كان التيار الكهربائي قويًّا بحيث تموت منه الدجاجة فلا يحلّ أكلها؛ لأنَّها تصبح موقوذة، ولا إشكال في هذا الأمر، أما إذا كان التيار الكهربائي لا يؤدي إلى موت الدجاجة، وتم ذبحها بعد ذلك فلا حرج في ذلك، حتى لو كان التخدير يسبب انكماشًا في القلب، بحيث لا يخرج منه الدم عادة بذلك المقدار الذي يخرج من المذبوح بدون التخدير، فمجرد ذلك لا يجعل الدجاجة ميتة، ولكن إذا تحقق في دجاجة بعينها أنَّ عملية الصعق سببت موتها فلا يجوز أكلها، حتى لو قطع حلقومها بعد ذلك بطريق مشروع، فلا بد من التأكد من أنَّ برودة الماء أو تيار الكهرباء ليس بتلك القوة التي تكون كافية لموت الدجاجة، ثم لابد من مراقبة ذلك مراقبة دقيقة، حتى لا يخرج منه حيوان ميت، ومع ذلك فتركه أولى، للابتعاد عن أي شبهة(١).

كما أنَّ مجمع الفقه الإسلامي قد اجتمع سابقًا في دورته العاشرة بالسعودية، وبحث موضوع الذبائح بشكل مفصل ودقيق، وتناول المسائل المتعلقة بآلة الذبح، وخرج بالقرار رقم: ٩٥ (١٠/٣)، وجاء فيه: "إنَّ مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة بالمملكة العربية السعودية خلال الفترة من ٢٣ - ٢٨ صفر ١٤١٨هـ الموافق ٢٨ حزيران (يونيو) - ٣ تموز (يوليو) ١٩٩٧م بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع الذبائح، واستماعه للمناقشات التي دارت حول الموضوع بمشاركة الفقهاء والأطباء وخبراء الأغذية، واستحضاره أنَّ التذكية من الأمور التي تخضع لأحكام شرعية ثبتت بالكتاب والسنة، وفي مراعاة أحكامها التزام بشعائر الإسلام وعلاماته التي تميز المسلم من غيره، حيث قال النبي ﷺ: «مَنْ صَلَّى صَلاَتَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ

(١) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص٤٠٨.

ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلاَ تُخْفِرُوا اللهَ فِي ذِمَّتِهِ»[١] قرر ما يلي:... خامسًا: الأصل في التذكية الشرعية أن تكون بدون تدويخ للحيوان، لأنَّ طريقة الذبح الإسلامية بشروطها، وآدابها هي الأمثل، رحمة بالحيوان، وإحسانًا لذبحته وتقليلًا من معاناته، ويُطلب من الجهات القائمة بالذبح أن تطور وسائل ذبحها بالنسبة للحيوانات الكبيرة الحجم، بحيث تحقق هذا الأصل في الذبح على الوجه الأكمل، مع مراعاة الأمور الآتية: مراعاة الشروط الفنية التي يتأكد بها عدم موت الذبيحة قبل تذكيتها؛ فإنَّ الحيوانات التي تُذكى بعد التدويخ ذكاة شرعية يحلّ أكلُها إذا توافرت هذه الشروط..." كما جاء في القرار: "لا يجوز تدويخ الدواجن بالصدمة الكهربائية، لما ثبت بالتجربة من إفضاء ذلك إلى موت نسبة غير قليلة منها قبل التذكية"[٢].

ويلاحظ في هذا القرار أنَّه منع من تدويخ الدواجن بالصدمة الكهربائية؛ لأنَّه يؤدي إلى موتها قبل ذبحها.

ونظرًا لتطور استخدام التدويخ بالكهرباء واستخدامه بطريقة آمنة، ولوجود الحاجة الماسة لهذه الطريقة -مع ضمان سلامة الدجاج وحياته بعد الصعق- فقد قام وفد من أمانة مجمع الفقه الإسلامي الدولي يضم كلًّا من فضيلة د.أحمد عبدالعليم مدير الدراسات والبحوث بالإنابة وفضيلة د. عبدالقاهر قمر مدير الفتوى بالإنابة بزيارة لتركيا خلال الفترة ٤-٢٠١٠/٥/٨م، وذلك تلبية لدعوة من مؤسسة المعايير بتركيا للوقوف على بعض الإجراءات الخاصة بالذبح الآلي والتدويخ الكهربائي للدجاج الحلال: ومدى مطابقتها للأحكام الشرعية والمواصفات، التي أقرها مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قراره السابق رقم: ٩٥ (١٠/٣)[٣].

(١) تخريج الحديث: أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة: ٩٧/١ رقم (٣٩١).

(٢) ينظر: موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي www.iifa-aifi.org/2015.html، وذكر الأستاذ علي الصيفي مدير جهاز الذبح الحلال (سيديال): أنَّ الهدف من التخدير هو سرعة ذبح الدجاج، والاستفادة من الوقت في زيادة إنتاجية الشركة. وأفاد بأن النظام في البرازيل يمنع الصعق المميت للدجاج.

(٣) ينظر: موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي http://www.iifa-aifi.org/2840.html

وبعد الانتهاء من هذه الزيارة صرح الدكتور عبدالقاهر قمر: أنَّ الوفد وقف على طريقة الذبح هذه، إذ يحصل الصعق بدرجات معينة من التيار الكهربائي، وتبقى الدجاجة في حالة هدوء مدة ثلاث دقائق، ثم تعود إلى طبيعتها، الأمر الذي يعني أنها لا تموت بهذه الطريقة، بل بالذبح الشرعي، وأضاف إنَّ الاجتماع بحث موضوع التدويخ الكهربائي من حيث؛ شدة التيار وقوته، والمدة الزمنية التي ينبغي ألا يزيد تعريض الدواجن للكهرباء فيها، فضلًا عن أنَّ هناك اتفاقًا مبدئيًا على أنَّ التيار الكهربائي لا يميت الدواجن[1].

وهذه الإجراءات الجديدة قد تفيد في مراجعة القرار السابق لمجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي السابق، الذي ينص على أنَّه "لا يجوز تدويخ الدواجن بالصدمة الكهربائية، لما ثبت بالتجربة من إفضاء ذلك إلى موت نسبة غير قليلة منها قبل التذكية"[2].

والذي يظهر لي أنَّ سبب الإشكال عند بعض الفقهاء، هو حصول التعارض بين حال الدجاجة في أثناء الذبح، وبين قاعدة الأصل في اللحوم التحريم، فإذا تم صعق الدجاجة فإنَّها تُذبح قبل عودتها لوضعها الطبيعي، ومع سرعة العلاَّقات التي تحمل الدجاج فقد لا يجزم الذابح بحياة الدجاجة قبل ذبحها، لأنها مخدّرة بفعل الصعقة الكهربائية، ويمكن إزالة هذا الإشكال بأن تكون الصعقة الكهربائية خفيفة ومناسبة للدجاجة، وتؤدي الغرض المطلوب دون آثار سلبية قد تؤدي إلى وفاتها.

وقد ذكر الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ علامة ظاهرة يُعلم بها أنَّ الحيوان قد مات من الصعق أم تم ذبحه قبل الموت، فقال: "إذا كان ينزل الدم بعد قطعه

(١) ينظر: صحيفة عكاظ العدد (٣٢٨٩) بتاريخ ١٤٣١/٧/٧هـ على الرابط: http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20100619/Con20100619356832.htm

(٢) التردد (الهرتز) هو المسبب الرئيسي لوفاة الحيوانات المصعوقة، وكلما ارتفع الهرتز كلما زادت نسبة الحياة في الحيوان المصعوق، ومن ثم فيمكن ضمان سلامة الدجاج بعد الصعق بأن تكون قوة الهرتز عالية. ينظر: ورقة عمل للدكتور هاني المزيدي على الموقع: https://www.asidcom.org/

فمعنى ذلك أنَّ الذبيحة لم تمت بالصعق، إنَّما خُدِّرت ثم ذُبحت، وعلى هذا تكون حلالًا؛ لأنَّ النبي ﷺ قال: «ما أنهر الدم، وذكر اسم اللّٰه عليه فكل»[١] ولا يمكن أن يجري الدم الجري العادي إلا والذبيحة حية، أمَّا إذا ماتت فإنَّ الدم يتغير ويتخثر، ولا يمكن أن يخرج، اللهم إلا شيئًا يسيرًا، وعلى كل حال إذا كان هذا الصعق الذي ذكره الأخ لا يصل بها إلى حال الموت فإنَّ ذبحها قبل خروج روحها يعتبر تذكيةً شرعية، لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، كل هذه الأشياء التي استثني منها ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ وُجِد بها سبب الموت، لا سيما المنخنقة، فإنَّها أشبه ما تكون بالصعق الكهربائي، ومع ذلك استثنى اللّٰه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من تحريمها ما إذا ذُكيت أي: ذبحت قبل أن تموت، فإنَّها تكون حلالًا، وعلى هذا فيكون هذا الصعق وسيلةً لتسهيل الذبح فقط، فإذا جرى الذبح عليها قبل خروج الروح فهي حلال، أمَّا إذا كان الصعق يؤدي إلى موتها، فإنَّها لا تباح حينئذ"[٢].

وبناءً على ما سبق، فيمكن القول أنَّه إذا كانت الصعقة الكهربائية قاتلة؛ فالحيوان موقوذ، وإن كانت مفقدة للوعي دون أن تقتل، فإن أدرك الحيوان بعدها فذُبح على الطريقة الشرعية حل، وجار أكله، فالصعق الكهربائي في هذه الحالة جائز ولا حرج فيه إن شاء اللّٰه لما يحققه من مصالح منها[٣]:

١. إنهاء مقاومة الحيوان، مما يريح الذابح ولا يحتاج إلى استعمال العنف أو الآلات القابضة ذات الأثر القاسي التي قد تستعمل لإمساك الحيوان وتسكين حركته ليتمكن من ذبحه.

٢. كثرة الإنتاج مما يخفض التكلفة على المستهلكين.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) موقع الشيخ ابن عثيمين، فتاوى نور على الدرب: http://binothaimeen.net/content/6631

(٣) ينظر: الذبح والطرق الشرعية لمحمد الأشقر، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه ١٠/٣٠٥، وأضاف: "على أننا نرى أنَّ الأفضل عدم الأخذ بهذه الطريقة بالكلية، ولو بالذبح الشرعي اللاحق لها، لأنَّ السيطرة على المسالخ لا يمكن أن تكون كافية في جميع الأحوال، بحيث تطبق الشروط بحذافيرها، ويفضي التساهل الذي لابد أن يحصل إلى إطعام المسلمين الميتات، فينبغي إغلاق الباب بالكلية سدًّا للذريعة".

الإشكال الثاني: قطع الحلقوم والأوداج بالسكين الدوار (الذبح الآلي).

سبق بيان أنَّه يشترط في الآلة المستخدمة في الذبح أن تكون محددة تقطع أو تخرق بحدها لا بثقلها، ولا يجب أن تكون سكينًا، بل يجوز الذبح بكل ما له حدّ، والدليل على ذلك ما رواه رَافِع بن خديج رضي الله عنه قَالَ: قَالَ ﷺ: «مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ، لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ»[1]، والأصل أن تتم التذكية في الدواجن وغيرها بيد المذكي، ولكن مع تطور الحركة التجارية ورغبة في تقليل الأيدي العاملة فقد تلجأ بعض الشركات إلى استخدام مكائن خاصة تقوم بالتذكية، وهذه المكائن تحتوي على سكين حادة دائرية تدور بسرعة، وتمر على أطرافه أعناق الدجاج من جانب الحلقوم فتقطع تلقائيًّا، ولا بأس باستخدام الآلات الميكانيكية في تذكية الدجاج ما دامت شروط التذكية الشرعية قد توافرت، وقد صدر بهذا قرار مجمع الفقه الإسلامي السابق رقم: ٩٥ (٣/١٠).

ومن المهم جدًّا وجود عدد من الجزارين للتأكد من مرور السكين على عنق الدجاجة وخروج الدم منها، وذلك لأنَّه قد يحدث أن تتحرك الدجاجة في العلاَّقة لسبب من الأسباب، فلا ينطبق عنق الدجاج على طرف السكين الدوار، فإمَّا أن لا يقطع عنقه بتاتًا، أو يقطع جزء قليل منه بحيث يقع الشك في قطع العروق، وفي كل من الحالتين لا تحصل به الذكاة الشرعية[2].

الإشكال الثالث: التسمية في الذبح الآلي.

التسمية شرط لحل الذبيحة، وتسقط عند النسيان على الراجح من أقوال أهل العلم، والأصل في التسمية أن تكون على ذبيحة معينة بقصد تذكيتها، فإذا تم استخدام الذبح الآلي الذي يذبح عددًا كبيرًا من الدجاج

(١) سبق تخريجه.
(٢) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص٤٠٨.

في وقت قصير، فالفقهاء المعاصرون متفقون في الجملة: أنَّه لا يمكن التسمية على كل دجاجة على حدة في الذبح الآلي[1]؛ لأنَّ هذا فيه مشقة وحرج، والحرج مرفوع في الشريعة، لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحج:٧٨]، ولذلك فهم اختلفوا في كيفية التسمية المشترطة لحل التذكية باستخدام الذبح الآلي، على قولين:

القول الأول: أنه تجزئ تسمية واحدة ممن يحرك الآلة إذا كانت تذبح عددًا من الدجاج في وقت واحد متصل، ولا يشترط أن يكون الدجاج معينًا، وهذا ما أفتت به اللجنة الدائمة[2].

القول الثاني: أنه تجزئ تسمية واحدة من محرك (مشغل) الآلة، بشرط أن يكون الدجاج الذي يراد ذبحه معيّنا أمامه، كأن يكون مصفوفًا على سير ونحوه، وبهذا أفتى الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ[3].

والذي يظهر أنَّ سبب الخلاف في المسألة هو خلافهم في تعيين الذابح، لأنَّ التسمية إنَّما تجب على الذابح، فلو سمَّى رجل وذبح غيره فلا تحل ذبيحته[4]، والسؤال هنا من هو الذابح في جهاز الذبح الآلي؟ هل هو مشغل الجهاز ابتداءً، أو هو الجالس عند الجهاز الآلي المراقب لعملية الذبح؟ أو أنَّه لا يمكن ضبط هذه المسألة لأنَّ الجهاز غير مكلف.

ومن نصوص الفقهاء المعاصرين في هذه المسألة التي قد توضح لنا المقصود:

جاء في فتاوى اللجنة الدائمة: "ما حكم الذبح الآلي؟ وهو أن تذبح الآلات في وقت واحد عشرات الدجاج بتسمية واحدة طبعًا، وإذا كان شخص واحد

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ٢٢/ ٤٦٣.
موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي www.iifa-aifi.org/2015.html
(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ٢٢/ ٤٦٣.
(٣) ينظر: لقاء الباب المفتوح رقم (٣٥) على الرابط: http://binothaimeen.net/content/Menu/ftawa?tid=204
(٤) ينظر: فتاوى نور على الدرب للشيخ ابن عثيمين على الرابط: http://www.alfatwah.com/play.php?catsmktba=202827

يذبح بيده كمية كبيرة من الدجاج، فهل يكفيه تسمية واحدة، أم يجب أن يسمي على كل واحدة بعينها؟

الجواب:

أولًا: يجوز الذبح بالآلات الحديثة بشرط كونها حادة، وأن تقطع الحلقوم والمريء.

ثانيًا: إذا كانت الآلة تذبح عددًا من الدجاج في وقت واحد متصل فتجزئ التسمية مرة واحدة، ممن يحرك الآلة حين تحريكه إياها بنية الذبح، بشرط كون الذابح المحرك مسلمًا، أو كتابيًّا.

ثالثًا: إذا كان الشخص يذبح بيده، فيجب أن يسمي تسمية مستقلة على كل دجاجة يذبحها لاستقلال كل دجاجة بنفسها.."[1].

وجاء في موضع آخر: "هل تجزئ التسمية عند تشغيل الماكينة، التي تتحرك بحركة واحدة؟ علمًا بأنَّ التسمية تكون عند تحريك الماكينة للذبح ولمرة واحدة؟

الجواب: تجزئ التسمية مرة واحدة ممن يحرك الماكينة حين تحريكه إياها على عدة ذبائح بنية ذبحها على أن يكون من يحركها مسلمًا، أو كتابيًّا يهوديًّا، أو نصرانيًّا"[2].

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي السابق: "ثامنًا: الأصل أن تتم التذكية في الدواجن وغيرها بيد المذكي، ولا بأس باستخدام الآلات الميكانيكية في تذكية الدواجن ما دامت شروط التذكية الشرعية المذكورة في الفقرة (ثانيًا) قد توافرت، وتجزئ التسمية على كل مجموعة يتواصل ذبحها، فإن انقطعت أعيدت التسمية"[3].

(١) فتاوى اللجنة الدائمة ٢٢/ ٤٦٣.
(٢) المرجع السابق ٢٢/ ٤٦٢.
(٣) موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي www.iifa-aifi.org/2015.html

ويلاحظ أنَّ قرار المجمع لم ينص على كون التسمية من محرّك الآلة، بل ترك ذلك دون تحديد.

فكأنَّ أصحاب القول الأول اعتبروا محرك الآلة هو المذكي، لأنَّ الآلة لا تُكلف بالتسمية، لأنَّ عمليات الأجهزة الكهربائية إنّما تنسب إلى من شغلها، فيلزم محرك الآلة بالتسمية.

والإشكال هنا: أنَّ من يشغل هذا الجهاز في أول النهار مثلًا، إنما يشغله مرة واحدة، ثم لا يزال يسير الجهاز طول أوقات العمل، وفي بعض الأحيان على مدار الساعة، فيقطع أعناق آلاف من الدجاج، فإذا سمى من شغله في أول النهار مرة واحدة، فهل تكفي هذه التسمية الواحدة للآلاف من الدجاج التي تذبح بهذا التشغيل في سائر النهار؟ .

الذي يظهر من عموم الأدلة أنَّ كل حيوان يحتاج إلى تسمية مستقلة يذبح بعدها على الفور، وعلى هذا الأساس استنبط الفقهاء أحكامًا تدل على أنَّه يجب أن تكون التسمية على كل حيوان أو على كل فعل[(١)].

وأما الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللهُ فيرى أنه تجزئ تسمية واحدة من محرك (مشغل) الآلة، بشرط أن يكون الدجاج الذي يراد ذبحه معيّنًا أمامه، فقد سئل ما نصه:

"قمت بزيارة إلى مزارع الدواجن الوطنية فرأيت كيف يذبحون الدجاج؛ ففي البداية يعلقون الدجاج يعني حتى ما يستطيع أن يتحرك ثم يمر على الذابح فيذبح بدون تسمية فسألت، لماذا لا تسمي؟ قال: لأنّي أنا أسمي في البداية ولا أستطيع أن أسمي على خمس مئة ألف دجاجة، فأقول عندما أدخل بسم الله، الله أكبر، ويكفي هذا، فقلت: من سألت؟ قال: أهل العلم أفتوا بذلك، وأجازوها، فما أدري يا فضيلة الشيخ! جواز هذا الفعل؟ .

(١) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص٤٠٩.

فأجاب: لابد أن يسمي على شيء معيَّن، سواء كانت واحدة أم أكثر -فمثلًا- إذا صف ألف دجاجة ثم عند تحريك الماكينة قال: باسم الله كفى، فإذا صف له ألف دجاجة -مثلًا- ثم تحركت الماكينة وتحركت الأمواس يكفي إذا قال: باسم الله على هذه المصفوفة، فإذا صف له مجموعة أخرى سمى عليها.

السائل: يقول أنا أسمّي مرة واحدة ويكفي؟

الشيخ: يعني إلى أن تقف الماكينة لا يجوز هذا، إذ لابد أن تكون تسميته على معين"[1].

ويمكن الجواب على ما ذكره الشيخ ابن عثيمين رحمه الله، بأنَّ الاكتفاء بتسمية واحدة هنا هو مقيس على التذكية الاضطرارية في الصيد، ولا يُشترط في الصيد التسمية على معيّن، وإنّما التسمية على الآلة، فلو سمّى على آلته وأراد صيدًا، فصاد غيره، حلّ[2].

بل إنَّ بعض الفقهاء قد رخّص في التسمية حتى في الذبح اليدوي؛ لما فيها من مشقة ظاهرة، فلم يشترطوا التسمية على كل دجاجة، واكتفوا بتسمية الذابح عند بداية العمل فقط؛ لما فيه من مشقة ظاهرة على الذابح، يقول الدكتور محمد الأشقر: "إنَّ التسمية في حال المجموعات الكبيرة، -ولو ذُبحت باليد على الطريقة الإسلامية- تكون مرهقة للذباحين، فإنَّه لو كُلِّف مثلًا أن يذبح (١٢٠٠) دجاجة في الساعة بمعدل دجاجة كل ثلاث ثوان، لكان إلزامه بأن يقول «بسم الله والله أكبر» (١٢٠٠) مرة في الساعة إرهاقًا له وعنتًا شديدًا، والعنت والحرج مرفوع في الشريعة، لقوله تعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)، ومن هنا أفتت هيئة الفتوى في الكويت،

(١) لقاء الباب المفتوح رقم (٣٥) على الرابط: http://binothaimeen.net/content/Menu/ftawa?tid=204

(٢) ينظر: الهداية ٣٥/٦، تبيين الحقائق ٢٨٨/٥.

وكنت أحد أعضائها وقت إصدار هذه الفتيا، بأنَّه عند ذبح مجموعة كبيرة من الدواجن يكفي التسمية عليها مرة واحدة عند أولها إن جرى الذبح بصورة متتابعة دون توقف، فإن جرى توقف لسبب ما، فعلى الذابح أن يسمي على المجموعة الباقية من جديد"[1].

ولذلك فيمكن أن نقيس تشغيل جهاز الذبح الآلي على إرسال كلب الصيد، حيث لا تجب التسمية عند هلاك الصيد، وإنما تجب عند إرسال الكلب، وقد يكون بين الإرسال وبين هلاك الصيد فاصل كبير، وقد يهلك كلب الصيد عدة حيوانات في إرسال واحد، والظاهر أنَّ التسمية الواحدة تكفي لحل جميعها، وإن كان هذا متعلقًا بالذكاة الاضطرارية، ومسألتنا تتعلق بالذكاة الاختيارية، ولا تقاس حالة الاختيار على حالة الاضطرار، ولكن إذا نظرنا إلى حاجة إكثار الإنتاج في أسرع وقت، وذلك لازدياد العمران، وتكاثر عدد المستهلكين، وقلة الذابحين، وإلى أنَّ الشريعة إنَّما أسقطت اعتبار تعيين الصيد لمشقته، والمعهود من الشريعة في مثله دفع الحرج، فإنَّ ذلك قد يبدو مبررًا لقياس حالة الاختيار على حالة الاضطرار في موضوع التسمية فقط، دفعًا للحرج وتيسيرًا على الناس، وهذا هو الراجح إن شاء الله تعالى[2].

---

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد العاشر ١/٣٦٤.

(٢) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص٤٠٩، وقال: "ولست أجزم بمدى قوة هذا الملحظ، ولكن أردت أن أطرحه للبحث أمام العلماء للبت في هذا الموضوع، ولم أفت بذلك حتى الآن، وخاصة في حين أنَّ عندنا بديلًا مناسبًا للسكين الدوار، وهو يلبي جميع حاجات الإنتاج في نفس الوقت نفسه، وذلك أن يزال السكين الدوار عن موضعه في الجهاز، ويقوم في محله أربعة أشخاص مسلمين يتناوبون في قطع حلقوم الدجاج مع ذكر اسم الله تعالى، كلما تمر عليهم العلاقات بالدجاج، وهذا أمر اقترحته على مذبح كبير في جزيرة ري يونين، فعملوا بذلك، وقد دلت التجربة على أنَّ ذلك لم ينقص من كمية الإنتاج شيئًا، وذلك لأنَّ هؤلاء الأشخاص يقطعون حلقوم الدجاج في الوقت نفسه الذي كان السكين الدوار يقطعه".

المبحث الخامس
الحكم الشرعي في لحوم الدجاج المستوردة من البرازيل

تحرص بلادنا المباركة على استيراد لحوم الدجاج من البرازيل لسد النقص الحاصل في لحم الدجاج، وأتاحت للتجار الاستيراد وفق ضوابط مشددة، ومن أهمها: أن يكون الذبح على وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وأن يُرفق مع الشحنة شهادة الذبح الحلال من أحد المراكز الإسلامية المعتمدة.

وتتولى الهيئة العامة للغذاء والدواء[1] إصدار الضوابط والتصاريح اللازمة لاستيراد لحم الدجاج، كما تتولى التفتيش عند المنافذ البرية والبحرية للتأكد من سلامة اللحوم المستوردة ومطابقتها للمواصفات الشرعية، كما تهتم الهيئة بمصادر اللحوم الحلال، وذلك بالتأكيد على المستوردين بضرورة إرفاق شهادة الذبح الحلال مع جميع إرساليات اللحوم، كما يتم التنسيق مع رابطة العالم الإسلامي لتحديد المراكز المعتمدة لإصدار شهادة الذبح الحلال[2].

(١) أُنشئت الهيئة العامة للغذاء والدواء بموجب قرار مجلس الوزراء رقم (١) وتاريخ ١٤٢٤/١/٧هـ؛ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية وترتبط مباشرة برئيس مجلس الوزراء، وتناط بها جميع المهمات الإجرائية والتنفيذية والرقابية التي تقوم بها الجهات القائمة حاليا لضمان سلامة الغذاء والدواء للإنسان والحيوان وسلامة المستحضرات الحيوية والكيميائية وكذلك المنتجات الإلكترونية التي تمس صحة الإنسان. ينظر موقع الهيئة: www.sfda.gov.sa

(٢) الهيئة الإسلامية العالمية للحلال إحدى هيئات رابطة العالم الإسلامي تتمتع بشخصية اعتبارية مستقلة، وهدفها الأساسي تعزيز الاهتمام والالتزام بتحقيق الإباحة الشرعية في كل ما يستهلكه المسلمون، أو تنتجه لهم الشركات من غذاء ودواء ومستحضرات تجميلية وغيرها، ومن أهداف الهيئة: منح الشهادات المعتمدة للشركات المنتجة والمصدرة للأغذية والأدوية إذا تقيدت الشركات بالضوابط الشرعية. ينظر موقع الهيئة: www.iiho.org

وهناك عدد من الجهات المعتمدة في البرازيل التي تصدِّر لحم الدجاج للمملكة، ومن أشهرها: جهاز الذبح الحلال (سيديال) التابع لمركز الدعوة الإسلامية لأمريكا اللاتينية، ويديره الأستاذ علي الصيفي، ولديهم أكثر من ٥٠٠ مسلم يقومون بالإشراف والذبح الحلال، ويتولى المركز صرف مرتبات العاملين في الذبح الحلال والإشراف عليهم، دون تدخل من شركات الدواجن التي يعملون فيها، حيث يتولى المركز إدارة منطقة ذبح الدجاج في الشركة، ويتحكم في قوة الكهرباء التي تصعق الدجاج.

وقد يسر الله لي زيارة جهاز الذبح الحلال (سيديال) في مدينة ساو برناردو في البرازيل[١]، والتقيت بمدير الجهاز الأستاذ علي الصيفي، وأفاد بأنَّهم يلتزمون بتطبيق الضوابط الشرعية عند ذبح الدجاج، كما أنَّ إجراءات الذبح عندهم معتمدة من الهيئات الإسلامية، والجهات المستوردة في الدول الإسلامية.

وللوقوف على خطوات الذبح الحلال في الشركات التي يشرف عليها جهاز الذبح الحلال (سيديال)؛ قمت بزيارة لشركة (JBS) في مدينة أباروا (شمال ساو باولو)، وقد خصصت الشركة هذا الفرع لإنتاج لحم الدجاج الحلال فقط[٢]، كما قامت الشركة بتهيئة منطقة ذبح الدجاج تحت إدارة جهاز الذبح الحلال (سيديال)، ويوجد في هذا الفرع قرابة ٣٠ مسلمًا، يتولون عملية ذبح الدجاج بالتناوب على مدار الساعة.

ولضمان الجودة والاشتراطات الصحية والشرعية؛ فيشرف على عمليات إنتاج الدجاج في هذا الفرع ثلاث جهات: الشركة المنتجة (JBS)، ووزارة الزراعة البرازيلية، ومكتب الإشراف والمراقبة التابع لجهاز الذبح الحلال (سيديال) الذي يوفر الجزارين المسلمين المؤهلين للقيام بعملية الذبح.

(١) ينظر موقع جهاز الذبح الحلال: www.cdialhalal.com.br، وكانت الزيارة في شهر ذي القعدة ١٤٣٧هـ.

(٢) ويوجد لدى الشركة فروع أخرى، لا تنتج الدجاج الحلال، وتكون مخصصة للتصدير لأمريكا وأوروبا.

وخلال الزيارة للشركة وجدت أنَّ إجراءات الذبح صحيحة ولا إشكال فيها، فالدجاج يصل عبر شاحنات وهو في حالة سليمة، ثم ينتقل إلى منطقة الذبح، ثم تتم تذكيته على يد مسلم، ويسمّي عند ذبح كل دجاجة، ويكون ذلك تحت إشراف مباشر من جهاز الذبح الحلال (سيديال) وبناء على ذلك يتم منح شهادة ذبح الحلال على هذه الشحنة.

وخلال زيارتي لهذه الشركة لاحظت أنَّ إشراف جهاز الذبح الحلال (سيديال) على طريقة الذبح ليس صوريًّا أو شكليًّا؛ بل هو إشراف حقيقي وظاهر، كما توجد عدة مكاتب تابعة للجهاز، ومصلى تصلى فيه الصلوات الخمس داخل الشركة[(١)].

وأفاد مدير جهاز الذبح الحلال (سيديال) أنَّهم يشرفون على طريقة الذبح الحلال في عدد من الشركات الأخرى[(٢)]، وأنَّ الإقبال على اللحم الحلال يزداد بشكل ملحوظ، سواء من البلاد الإسلامية أو من غيرها[(٣)].

ومن المؤسسات في البرازيل التي أنيط بها الإشراف على الذبح الحلال: اتحاد المؤسسات الإسلامية في البرازيل (فمبراس) والمركز الإسلامي البرازيلي للأغذية الحلال (سيبال حلال)، حيث تتم مراقبة الالتزام بمعايير الصحة والسلامة والجودة للمنتجات البرازيلية المصدرة للأسواق الإسلامية، ويضم الفريق العامل في المركز ما يزيد عن ٢٥٠ موظفًا مسلمًا يتولون مهام الإشراف والذبح ومتابعة الإنتاج في مرافق الإنتاج المختلفة في

(١) وقد صليت معهم صلاتي الظهر والعصر، وأفاد المشرف أنَّه تقام في هذا المصلى صلاة الجمعة والأعياد.

(٢) يقوم جهاز الذبح الحلال بالإشراف على طريقة الذبح الحلال في شركة (BRF)، التي تنتج دجاج ساديا، والتي تعد من أبرز الأسماء في عالم لحوم الدواجن البرازيلية، وهي أكبر شركة للدواجن في أميركا اللاتينية، وثاني أكبر شركة في العالم بعد شركة (تايسون) الأميركية، ويوجد أهم فرع لها في مدينة (Dois Vizinhos) جنوب البرازيل، ويشارك في عملية ذبح الدجاج في هذا الفرع أكثر من ٩٠ مسلمًا يعملون تحت إشراف جهاز الذبح الحلال.

(٣) كنت في زيارة لمركز الدعوة الإسلامية لأمريكا اللاتينية في مدينة (ساو برناردو) وأخبرني الأستاذ وسام الرمش بقيام عدد من الشركات اليابانية بطلب استيراد اللحم الحلال من البرازيل؛ لقناعتهم بجودة اللحم الحلال، وتوافر أعلى الاشتراطات الصحية فيه.

البرازيل، وقد حصلت المؤسسة على اعتراف الكثير من المنظمات والحكومات في البلاد الإسلامية[١].

وبناءً على ما سبق، فالذي يظهر أنَّ اللحوم المستوردة إذا كانت من جهات معروفة ومعتمدة فهي حلال يجوز أكلها بدون حرج، خاصة إذا كانت الجهات المحلية تشدد في هذا الأمر، وتضع الاشتراطات اللازمة لاستيراد اللحوم[٢]، إضافة إلى حرص الشركات العالمية على تنفيذ الاشتراطات التي تطلبها الدول المستوردة.

ولذلك فمن المهم إعادة النظر في كثير من الفتاوى، التي صدرت من علمائنا الأجلاء، التي قالت بتحريم تناول اللحوم المستوردة؛ لأنَّها صدرت في وقت سابق، وكانت مبنية على وقائع عينية يشوبها بعض المخالفات الشرعية ربما تغيرت الآن، وزالت هذه المخالفات مع تطور وسائل الذبح، خاصة مع انتشار المراكز الإسلامية التي تتولى الإشراف والمتابعة، وحرص الشركات الغذائية على زيادة مبيعاتها بتنفيذ الاشتراطات الشرعية المطلوبة من الدول المستوردة[٣].

وأختم هذه المسألة بجواب للشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللهُ عن حكم اللحوم المستوردة، كما سُئل عن الدجاج الوطني، فقال: "أولًا: رأينا في اللحوم المستوردة أنّها إذا جاءت من دول أهل الكتاب فإنكم -كما تعلمون- قد أحل الله لنا طعام الذين أوتوا الكتاب، فقال جل وعلا: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ﴾ [المائدة:٥] قال ابن عباس

(١) ينظر: موقع المؤسسة: http://www.cibalhalal.com.br/

(٢) ينظر قائمة المنشآت المعتمدة لدى الهيئة العامة للغذاء والدواء لتصدير لحوم الدواجن ومنتجاتها من جمهورية البرازيل الاتحادية إلى المملكة العربية السعودية وعددها ١٣٢ منشأة للحوم الدواجن، علمًا بأن هذه القائمة يتم تحديثها باستمرار.
https://www.sfda.gov.sa/ar/food/circulations/restraiction/Pages/default.aspx

(٣) وبعض هذه الفتاوى كانت مبنية على زيارات ومخاطبات قديمة، ومن ذلك: المخاطبات التي أجراها أحد علماء الأزهر وهو سيد عبدالله علي حسين وضمنها كتابه (اللحوم- أبحاث مختلفة في الذبائح والصيد واللحوم المحفوظة)، وبعض هذه المخاطبات التي أجراها كانت عام ١٣٦٦هـ. ينظر: الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح: للشيخ صالح الفوزان ص١٥٣.

رضي الله عنهما: (طعامهم: ذبائحهم) وثبت عن النبي ﷺ أنَّه أكل من الشاة التي أهدتها له المرأة اليهودية في خيبر، وأكل ﷺ من الطعام الذي دعاه إليه يهودي في المدينة، وكان فيه إهالة سنخة -أي: شحمًا قديمًا- وكذلك أقر عبدالله بن المغفل أن يأخذ الجراب الذي رمي به في خيبر وهو من ذبائح اليهود، فإذا جاء الدجاج من دول أهل الكتاب فإنَّه حلال، هذا هو الأصل، وليس لنا ولا علينا أن نسأل كيف ذبحوه؟ وهل سموا عليه أم لا؟ ودليل ذلك ما ثبت في صحيح البخاري: أنَّ قومًا جاءوا إلى رسول الله ﷺ وقالوا: إنَّ قومًا يأتوننا باللحم لا ندري أَذَكَروا اسم الله عليه أم لا؟ وكانوا حديثي عهد بالكفر، فقال: «سمُّوا أنتم وكلوا»[1]، وقد جرى البحث في مجلس هيئة كبار العلماء، ودعوا وكلاء وزارة التجارة، وقالوا: إنَّنا لا يمكن أن نأذن لشيء يرِد إلا ونحن مطمئنون إلى أنَّه مذبوح ذبحًا شرعيًّا، ولنا وكلاء هناك، لكننا لا نقول: إنَّ جميع المصانع أو مذابح أولئك القوم كلها على الطريقة الإسلامية، لكن ما يرد إلى المملكة فإنَّه محتاطٌ له، هكذا قالوا لنا، وبناء على ذلك يكون حلالًا... فلا ينبغي أن يدخل على الناس الشك في مآكلهم؛ لأنَّك إذا أدخلت عليهم الشك فهم بين أمرين: إما أن يأكلوا وهم قلقون، وإما أن يتجرؤوا ويقولوا: لا نبالي حلالًا كان أم حرامًا! وما وجد بأسواقنا سنأكله، فإدخال الشكوك على المسلمين في أطعمتهم وألبستهم بدون مستند شرعي أمر لا ينبغي، ولهذا قال الرسول عليه السلام لهؤلاء القوم الذين شكوا في اللحم الذي يأتيهم من حديثي عهد بكفر، قال: «سموا أنتم وكلوا» كأنَّه يقول: ليس عليكم من فعل غيركم أي: أنتم أدوا ما تؤدون على الوجه المشروع ولا عليكم من سواكم"[2].

---

(١) تخريج الحديث: أخرجه بخاري، كتاب الدبائح والصيد، باب دبيحة الأعراب ونحوهم ٩٢/٧ رقم (٥٥٠٧)، وهذا لفظ ابن ماجه، أما لفظ البخاري «سمُّوا أنتم وكلوه».

(٢) ينظر: لقاء الباب المفتوح رقم ٣١ على موقع الشيخ ابن عثيمين، على الرابط: http://binothaimeen.net/content/Menu/ftawa?tid=٢٠٠.

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

بعد الانتهاء من هذا البحث، فإنَّ أهم النتائج التي توصلت لها هي:

١. أنّ ذبيحة الكتابي مباحة بالإجماع، والمقصود بالكتابي في باب الذبائح: اليهودي والنصراني، ذميًّا كان كل منهما أو حربيًّا، ذكرًا أو أنثى، حرًّا أو رقيقًا.

٢. يشترط في الآلة المستخدمة في الذبح أن تكون محددة تقطع أو تخرق بحدها لا بثقلها، ولا فرق بين الكتابي وغيره.

٣. أنَّ التسمية على الذبيحة واجبة في حالة الذكر دون حالة النسيان.

٤. إذا ذبح الكتابي باسم غير الله كالذبح باسم المسيح عليه السلام، وكان يقصد التبرك باسم المسيح عليه السلام، لا أنّه يتقرب ويذبح الذبيحة للمسيح عليه السلام؛ فقصده اللحم، فالذي يظهر هو حل ذبيحته وجواز الأكل منها، وذلك لأنَّ الأصل هو إباحة ذبائحهم.

٥. إذا كان التيار الكهربائي قويًّا بحيث تموت منه الدجاجة، فلا يحلّ

أكلها؛ لأنَّها تصبح موقوذة، ولا إشكال في هذا الأمر، أما إذا كان التيار الكهربائي لا يؤدي إلى موت الدجاجة، وتم ذبحها بعد ذلك فلا حرج في ذلك.

٦. تجوز التذكية بالسكين الدوار (الذبح الآلي)، وتجزئ التسمية لمرة واحدة ممن يحرك جهاز الذبح الآلي.

٧. لحوم الدجاج المستورد من البرازيل تخضع للمراقبة والإشراف من المراكز الإسلامية في البرازيل، كما تخضع للتفتيش والفحص من الجهات المعنية في المملكة، وبناء عليه: فلا حرج في أكلها.

وختامًا أوصي الجهات المعنية كهيئة الغذاء والدواء ووزارة التجارة بزيادة التعاون مع المراكز الإسلامية في البرازيل للضغط على الشركات المصدرة للحوم الدجاج لتوفير أعلى الاشتراطات الصحية والفنية والالتزام التام بشروط التذكية الشرعية.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

والحمد لله.

فهرس المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

أ. مراجع في التفسير:

١. أحكام القرآن للجصاص: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: عبدالسلام محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م

٢. أحكام القرآن لابن العربي: للقاضي محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي الاشبيلي المالكي (المتوفى:٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبدالقادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٣. تفسير المنار: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠ م

ب. مراجع في السنة وعلومها :

١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: لمحمد ناصر الدين الألباني (١٣٣٣-١٤٢٠هـ) الطبعة الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥هـ.

٢. سنن البيهقي الكبرى: لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (٣٨٤- ٤٥٨هـ) تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الأولى، الناشر: مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ١٤١٤هـ.

٣. سنن النسائي(المجتبى): لأحمد بن شعيب النسائي (٢١٥-٣٠٣هـ) تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية، الناشر: مكتب المطبوعات،

حلب ١٤٠٦هـ.

٤. شرح النووي على صحيح مسلم: لمحيي الدين بن شرف النووي (٦٣١-٦٧٦هـ) الطبعة الثانية، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت ١٣٩٢هـ.

٥. صحيح البخاري: لمحمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤-٢٥٦هـ) تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، الناشر: دار ابن كثير، بيروت ١٤٠٧هـ.

٦. صحيح مسلم: لمسلم بن حجاج النيسابوري (٢٠٤-٢٦١هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت.

٧. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣- ٨٥٢هـ) تحقيق: محب الدين الخطيب، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

٨. مصنف عبدالرزاق: لعبدالرزاق بن همام الصنعاني (١٢٦-٢١١هـ) تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٣هـ.

٩. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، الناشر : إدارة الطباعة المنيرية.

ج. مراجع في الفقه وأصوله:

١. أحكام أهل الذمة: لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، المحقق: يوسف بن أحمد البكري - شاكر بن توفيق العاروري، الناشر: رمادي للنشر - الدمام، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ - ١٩٩٧.

٢. أسنى المطالب شرح روض الطالب: لأبي يحيى زكريا بن محمد الأنصاري (٨٢٤-٩٢٦هـ) الناشر: المكتبة الإسلامية.

٣. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: لأبي بكر ابن السيد شطا الدمياطي (١٢٦٦-١٣٠٢هـ) الناشر: دار الفكر للطباعة، بيروت.

٤. الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح: للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، مكتبة دار المعارف، الطبعة الثالثة.

٥. البحر الرائق: لزين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم (٩٢٦-٩٧٠هـ) الطبعة الثانية، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

٦. البحر المحيط في أصول الفقه، المؤلف: أبو عبدالله بدر الدين محمد ابن عبدالله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٧. بحوث في قضايا فقهية معاصرة: القاضي محمد تقي العثماني بن الشيخ المفتي محمد شفيع، دار النشر: دار القلم - دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.

٨. بدائع الصنائع: لعلاء الدين الكاساني (ت:٥٨٧هـ) الطبعة الثانية، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٢م.

٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لابن رشد الحفيد، مكتبة دار الحديث، القاهرة ١٤٢٥هـ.

١٠. التاج والإكليل: لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري (ت:٨٩٧) الطبعة الثانية، الناشر: دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.

١١. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (ت : ١٣٢٣هـ = ١٩٠٥م) جمعه العلامة محمد رشيد رضا، الطبعة الثانية، دار الفضيلة ١٤٢٧=٢٠٠٦م

١٢. حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار): لمحمد أمين الشهير بابن عابدين (١١٩٨-١٢٥٢هـ) الناشر: دار الفكر للطباعة، بيروت ١٤٢١هـ.

١٣. الحاوي الكبير: لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي (٣٦٤-٤٥٠هـ) تحقيق: محمود مطرجي، الناشر: دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ.

١٤. الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٢٦-٦٨٤هـ) تحقيق:محمد حجي، الناشر: دار الغرب، بيروت ١٩٩٤م.

١٥. الشرح الكبير للدردير: سيدي أحمد الدردير أبو البركات (١١٢٧-١٢٠١هـ) تحقيق: محمد عليش، الناشر: دار الفكر، بيروت.

١٦. شرح مختصر خليل: لمحمد بن عبدالله الخرشي (١٠١٠-١١٠٢هـ) الناشر: دار الفكر، بيروت.

١٧. فتح القدير: لكمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام (٧٩١-٨٦١هـ) الطبعة الثانية الناشر: دار الفكر، بيروت.

١٨. الفروق: المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، الناشر: عالم الكتب.

١٩. كشاف القناع: لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٠٠-١٠٥١هـ) تحقيق: هلال مصيلحي، الطبعة الأولى، الناشر: دار الفكر، بيروت ١٤٠٢هـ.

٢٠. المبسوط: لشمس الدين السرخسي (ت:٤٨٣هـ) الطبعة الأولى، الناشر: دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦هـ.

٢١. المجموع شرح المهذب: لمحيي الدين بن شرف النووي (٦٣١-٦٧٦هـ) الطبعة الأولى، الناشر: دار الفكر، بيروت ١٩٩٧م.

٢٢. مجموع فتاوى ابن تيمية: لأحمد بن عبدالحليم الحراني (٦٦١-٧٢٨هـ) جمع وترتيب: الشيخ عبدالرحمن بن قاسم (١٣١٩-١٣٩٢هـ) الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة ١٤١٦هـ.

٢٣. المحصول: المؤلف: أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٢٤. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب: لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المحقق: محمد حجي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية - ودار الغرب الإسلامي.

٢٥. المغني: لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١-٦٢٠هـ) مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ.

٢٦. مغني المحتاج: لمحمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت:٩٧٧هـ) الناشر: دار الفكر، بيروت ١٤١٥هـ.

٢٧. منح الجليل: لمحمد عليش (١٢١٧-١٢٩٩هـ) الناشر: دار الفكر، بيروت ١٤٠٩هـ.

٢٨. مواهب الجليل: لمحمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي المعروف بالحطّاب (٩٠٢-٩٥٤هـ) الطبعة الثانية، الناشر: دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.

٢٩. نهاية السول شرح منهاج الوصول، المؤلف: عبدالرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٣٠. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: ط الأخيرة - ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

د. مراجع في اللغة والمعاجم:

١. تهذيب اللغة: لمحمد بن أحمد الأزهري(٢٨٢-٣٧٠هـ) تحقيق: عبدالكريم العزباوي، الناشر: الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة.

٢. لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور (٦٣٠-٧١١هـ) الطبعة الأولى الناشر: دار صادر، بيروت.

٣. معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٢٩-٣٩٥هـ) تحقيق: عبدالسلام هارون، الطبعة الأولى، الناشر: دار الجيل، بغداد ١٤١١هـ.

هـ. مراجع إلكترونية:

١. www.aleqt.com.

٢. www.argaam.com.

٣. www.ccimb.org.

٤. www.iifa-aifi.org.

٥. www.okaz.com.sa.

٦. www.asidcom.org.

٧. http://binothaimeen.net.

٨. www.alfatwah.com.

٩. www.sfda.gov.sa.

١٠. www.iiho.org.

١١. www.cdialhalal.com.br.

فهرس المحتويات